

CENTRO DE INVESTIGACIONES
MUSEO ARQUEOLOGICO

BOLETÍN ANTROPOLÓGICO



Septiembre • Diciembre 1991 • No. 23
Universidad de Los Andes / Mérida / Venezuela

Septiembre • Diciembre 1992 • No. 24

CENTRO DE INVESTIGACIONES
MUSEO ARQUEOLOGICO

**BOLETIN
ANTROPOLOGICO**



UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
MERIDA - VENEZUELA

DIRECTOR: Jacqueline Clarac de Briceño

COLABORADORES DEL MUSEO:

Jorge Armand	Erika Wagner	Pedro Ortiz
Alex Lhermillier	Andrés Puig	Belkis Rojas
Nelly G. de Lhermillier	Claudine Kauman	Yaneth Segovia
Michel Perrín	Miguel Angel Salamanca	Antonio J. Niño
Mario Sanoja	Miguel Angel Rodríguez L.	Elvira Ramos
Edda Samudio de Chávez	Francisca Rangel	M ^{ca} Ismenia Toledo
Roberto Lizarralde	Nelson Montiel A.	Nalúa Silva Monterrey
Nelly Arvelo Jiménez	Alexander Mansutti	Luis Molina
Haydée Seijas	José G. Medina B.	Luisa López de Pedrique
Dieter Heinen	Angela Terán	Vicente Marcano
Gerald Clarac N.	Thania Villamizar	Rogelio Altéz

CORRESPONSALES:

Victor Rago (Caracas)
Liliane C. de Angeli (Zulia)

MECANOGRAFIA: Carmela Garípoli

TRADUCCION DE RESUMENES AL INGLES: Rowena Hill

IMPRESION: Talleres Gráficos - ULA

EDITORES:

- . Museo Arqueológico "Gonzalo Rincón Gutiérrez"
- . Consejo Nacional de la Cultura - CONAC
- . Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico, Tecnológico - CDCHT
- . FUNDACITE - Gobernación del Estado Mérida.

COMITE EDITORIAL:

Jacqueline Clarac de Briceño
Mario Sanoja Obediente
Victor Rago

ARBITRAJE:

Mario Sanoja
Esteban E. Monsonyi
Nelly García Gavidia
Jacqueline Clarac de Briceño

LECTOR: Miguel Angel Rodríguez Lorenzo

DEPOSITO LEGAL: P.P. 82-0186

PAUTAS PARA LA ELABORACION DE ARTICULOS

1. Los artículos deberán ser escritos a máquina a doble espacio, con un margen de 3.5 cms. a la izquierda, en hojas tamaño carta y de un solo lado.
2. No deberán tener más de treinta (30) páginas, incluyendo gráficos, mapas y fotografías.
3. Deberán ser acompañados del nombre del autor, su dirección, su especialidad y la institución para la cual trabaja.
4. Para las notas y bibliografía se utilizará el sistema Oxford.
5. Se deberá agregar un resumen, el cual no deberá sobrepasar veinte (20) líneas.
6. Los gráficos y mapas deberán ser numerados y llevar cada uno su leyenda.
7. Las fotos deberán presentarse aparte del texto, ir acompañadas de una pequeña leyenda y llevar, en caso de ser necesario, una indicación acerca de su colocación en el artículo.
8. Se mandarán original y dos (2) copias.
9. La primera prioridad será para los artículos antropológicos (en todas las ramas de la antropología) que traten de resultados - parciales o definitivos - de investigaciones sobre la realidad venezolana.
10. Los artículos deberán ser enviados a: Comité Editorial Museo Arqueológico, Av. 3 - Edif. del Rectorado, Universidad de los Andes, Mérida. FAX: 74-402329
11. Los originales de los artículos - haya sido o no aprobada su publicación - no serán devueltos a sus autores.

El BOLETIN ANTROPOLOGICO surgió con varios propósitos, siendo el principal, en un país donde circula poca información entre los investigadores, el deseo de informar acerca de las actividades de nuestro Centro de Investigaciones y de su Museo, así como de las investigaciones de nuestros otros colegas acerca de Vzla.

Aunque constituido básicamente por artículos de antropólogos, se abre la publicación a trabajos de otros científicos humanos.

Suscripción anual al Boletín:

Para Venezuela Bs. 200,00
Otros países US\$ 20,00
(La suscripción da derecho a recibir tres (3) números)

Los cheques deberán ser emitidos a nombre de:

MUSEO ARQUEOLOGICO - ULA

Nuestra dirección es:
Museo Arqueológico - ULA
Av. 3 - Edif. del Rectorado
Universidad de los Andes
Mérida - Estado Mérida
Venezuela

Tlf.: 074 - 402344
FAX: 74 - 402339

SUSCRIPTORES DEL BOLETIN ANTROPOLOGICO

EN VENEZUELA:

Mérida

Arvelo, Leslie
 Bishop, Walter
 Calderón, Homero
 Chuecos, Manuel Alfonso
 Celis Parra, Bernardo
 Dagert, Mida de
 Díaz, Juan
 Espar, María Teresa
 Fundación BIOMA
 Gabaldón, María Auxiliadora
 García Z., Francisco
 Guerrero, Ramón Elías
 Hidalgo, Beatriz
 Januzzi, Luigi
 Itriago, Francisco
 López R., Meida Pabiola
 Maldonado, Emilio P.
 Monsalve, Melanio
 Mora de González, Elsa
 Mora Mogollón, Edwin R.
 Morales, Carmen Alicia
 Morales, Fidel
 Noguera, Alberto
 Palanques de Ortiz, Luisa
 Pérez, Christian
 Pérez, Gladys de
 Ramos Tierra, Manuel
 Rojas, José de la Cruz
 Salas Ojeda, José
 Samper, María Blanca
 Santiago, Rafael Ramón
 Silva, Héctor
 Tyrode, Hubert
 Universidad Alberto Carnevali
 Vizcaino, Edward
 Zavrotsky A.

Caracas:

Arvelo, Lilian
 Bachrich, J. R.
 Barreto, Daysi
 Clarac, Gerald
 Clarac, Raymonde
 Clarac de Burdeinick, Genoveba
 Delgado, Delia

Escarra R., Federico
 Galavis, Omar
 IVIC - Biblioteca Marcel Roche
 Peñaloza, Ana Isolina
 Rivas-Rivas, Saúl
 Seijas, Haydée
 Valesa Villegas, Rosa Ana

Estado Zulia:

Beltrán, Lourdes
 Casart, Ricardo
 Centro de Estudios Históricos
 Clarac de Angeli, Liliane
 Douenat, Nicole
 Lira, José R.
 Talbot, Carolyn

Estado Carabobo:

Sumoza, Fanny

Estado Falcón:

Hernández, Adrián

Estado Bolívar:

Carrasco, Rosita
 Mansutti, Alexander
 Villalón, María Eugenia
 Universidad Experimental de Guayana

Estado Delta Amacuro:

Monroy P., Pompilio

T. P. Amazonas:

Montoya, Ramón

Estado Táchira:

Ferrero, Inés Cecilia
 Morales A., Félix
 Rojas, Zulay

Estado Barinas:

Montiel, Nelson.

EN FRANCIA:

Bibliothèque du Musée de l'Homme
 Kauman, Claudine

EN ALEMANIA:

Ibero Amerikanisches Institut

EN COLOMBIA:

Eckersley, Mylene

EN PUERTO RICO:

Mattos Laneiro, Nemi

INSTITUCIONES CON LAS CUALES TENEMOS CANJE

EN VENEZUELA:

- . IVIC
- . Fundación La Salle, Instituto Caribe
- . CONAC
- . Universidad Católica Andrés Bello
- . Sociedad Venezolana de Arqueólogos
- . Asociación Venezolana de Arqueología
- . Fundación BIGOTT
- . Centro Histórico de San Felipe
- . Universidad del Zulia (Dpto. Ciencias Humanas)
- . Instituto Nacional de Hipódromos
- . Gobernación del Estado Zulia (Secretaría de Cultura)

EN COLOMBIA:

- . Museo del Oro
- . Banco de la República
- . Universidad Nacional de Colombia

EN MEXICO:

- . Instituto Indigenista Interamericano
- . Instituto de Investigaciones Antropológicas
- . Universidad Nacional Autónoma de México
- . Instituto Nacional de Antropología e Historia

EN ESTADOS UNIDOS:

- . Smithsonian Institution
- . Congress Library

EN FRANCIA:

- . CNRS:
 - Equipe de Recherche en Ethnologie Amérindienne (Paris)
 - Equipe de Recherche en Préhistoire Andine (Paris)
 - Equipe de Recherche en Ecologie Humaine (Aix-Marseille)
 - Laboratoire d'Anthropologie Sociale (Paris)
 - Université Toulouse - Le Mirail

EN INGLATERRA:

- . University of Southampton
 - Department of Archaeology

EN ESPAÑA:

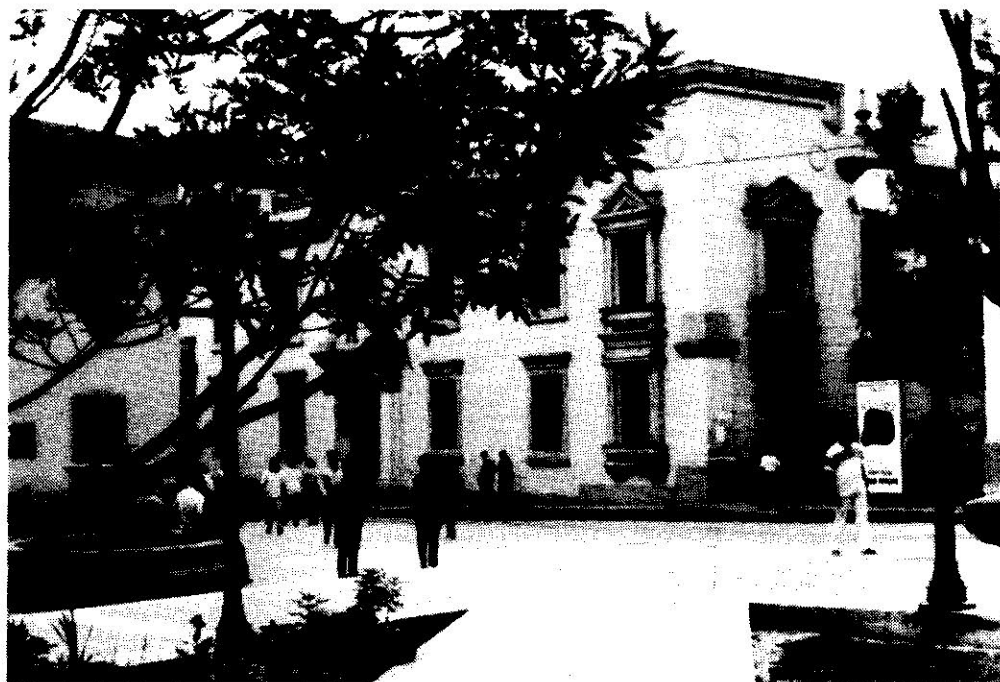
- . Universidad de Murcia

EN SUIZA:

- . Musée d'Ethnographie
- . Société Suisse des Américanistes

EN MARTINICA:

- . Musée Départemental
- . Département d'Antiquités



I N D I C E

Jacqueline Clarac de Briceño	Estructuras Antropológicas de una Paranoia Colectiva.	7
Pedro Ortiz	Orden y Pasión en el Arco Iris.	33
Nelson Montiel Acosta	Etnohistoria de los Llaneros en Apure y Barinas.	44
Luisa López de Pedrique	Lengua y Literatura Sefardí.	53
Rogelio Altéz	Presencia Musulmana en la Península Ibérica o la Intimidad de las Identidades.	66
	Boletín Informativo	85

**Foto del Índice: Esquina Plaza Bolívar.
Edif. del Rectorado, Universidad de los Andes.
Mérida.**

ESTRUCTURAS ANTROPOLOGICAS

DE UNA

PARANOIA COLECTIVA

Jacqueline Clarac de Briceño *

No seas loco, pero si debes serlo, manifiesta tu locura de tal modo... y no de otro. Si te apartas de este comportamiento cotidiano no te considerarán loco sino criminal, brujo o herético..."

Ralph Linton

(Esta idea de Linton ha sido retomada por Devereux y por toda la etnopsiquiatria).

En los meses de mayo y junio de 1991 se desarrolló en la ciudad de Mérida, Venezuela, un fenómeno al que se calificó de "paranoia colectiva", y que se centró alrededor del tema de "los Satánicos" o "Comegatos".

No pretendo mostrar aquí este fenómeno como único y particular de la ciudad de Mérida, sino procurar reconstruir lo que permitió que el mis-

mo se desarrollara en Mérida, y cuáles habrían podido ser sus raíces culturales, es decir, buscar unas estructuras antropológicas del fenómeno; después de lo cual analizaremos éste junto con otros observados y analizados por especialistas en otras partes del mundo, a fin de procurar llegar a una primera aproximación hacia una estructura universal del mismo.

Este trabajo no hubiese sido posible

*Museo Arqueológico, Universidad de los Andes.

si se tratase de una región todavía desconocida desde el enfoque antropológico, pero justamente hace ya varios años que investigo en ella, desde 1971, habiéndome ocupado muy particularmente de las estructuras representativas simbólicas, de su población rural y urbana (Clarac, 1981, 1985), 1992), lo que me ha facilitado el estudio de esta paranoia colectiva cuando empezó a manifestarse, y me ha permitido reconocer muchos de sus elementos, a medida que fueron apareciendo, y establecer las correlaciones entre ellos y nuestro trabajo anterior.

En mayo-junio, entonces, gran parte de la ciudad vivió una situación de terror digna de las peores películas de terror-ficción que nos pasan sin cesar en la televisión, que nos han sido importadas de los EE.UU y que ahora también filman en Venezuela (por cierto, sobre todo desde que el fenómeno se manifestó en Mérida), para lo que comercialmente llaman en el mundo de los mass media "rating".

La causa de este terror (que tuvo sus momentos de gran climax) eran unas supuestas "sectas satánicas" (también llamadas "comegatos") que habrían invadido a Mérida y que estarían acechando y agrediendo sin cesar a la gente de la ciudad - especialmente ciertos sectores de ésta - y acerca de cuyas fechorías la ciudad recibió un verdadero bombardeo de noticias provenientes de varias "fuentes". Esos días, cierta emisión y cierto periódico consiguieron un record de sintonía y compra.

El día del climax fue el 6 de ju-

nio: Circuló por toda la ciudad el rumor de que ese día era el "día de Satanás" por representar el N° 666 (6 del mes 6 a las 6 de la tarde, iban a ser sacrificados 6 niños y 6 mujeres embarazadas), de modo que las escuelas estuvieron vacías ese día, las mujeres embarazadas no salieron de sus casas, y hubo una reducción significativa de la circulación (de peatones y carros), especialmente en horas de la tarde.

Al respecto copio a continuación un artículo de prensa que comentó el hecho:

"Mérida está atrapada por un grupito de bandidos, grupito que pudo vencer a pesar de la imagen universitaria, culta y otros adjetivos que siempre han puesto a nuestra ciudad como una de las mejores de Venezuela.

El jueves pasado la ignorancia se apoderó de Mérida. Desde el día anterior se preparó el ambiente, sólo comparable a las películas de terror que aparecen en la programación de las televisoras venezolanas. En las escuelas, los niños llevaban ya el mensaje codificado: 'Mañana no vengo porque es 6 de junio', 'Mañana no vendré porque se van a robar 6 niños', 'Mañana no puedo venir que es día de Satanás'...

(Pedro Maldonado: "El jueves pasado ganó la ignorancia", en CORREO de los Andes, Mérida, jueves 13 de junio de 1991).

"...En el estado actual de nuestros conocimientos, los desórdenes psicopatológicos sólo son accesibles al lenguaje de los símbolos y a una manipulación cultural del inconsciente, la cual no depende de las ciencias biológicas y médicas sino de lo que llamamos, no sin ambigüedad, las ciencias humanas".

(François Laplantine, 1975, 39)

Los elementos que, en el desarrollo del fenómeno (el cual duró aproximadamente 2 meses en la ciudad de Mérida y se propagó luego el resto del país pero sin desarrollarse ahí, sino como "miedo hacia Mérida"), me han permitido y facilitado el análisis, son los siguientes:

1. La descripción que se hacía de los "satánicos" o "comegatos" y de sus "jefes", con las fechorías y crímenes a ellos imputados.
2. La importancia dada a los sacrificios de gatos.
3. La importancia dada a los sacrificios de fetos, niños y mujeres embarazadas, con el canibalismo correspondiente.
4. La importancia dada a los raptos, seducciones y violaciones de niñas y muchachas púberes.
5. La importancia negativa dada al color negro.
6. La insistencia en indicar a los intelectuales más conocidos de la ciudad como "jefes" de los satánicos.
7. La importancia dada a los seminarios humanísticos como lugares de reclutamiento e iniciación satánica.

Las descripciones que circulaban acerca de los "satánicos" nos recorda-

ron inmediatamente a un personaje importante de la zona rural de Mérida: el "zángano", también llamado "duende" en algunas partes. La noción de persecución por el zángano implica fuertes acusaciones de brujería imputadas a ciertos hombres de las comunidades rurales, los cuales son concebidos como "diferentes". El campesino acostumbra clasificar a los zánganos en dos tipos: El "zángano terrenal" y el "zángano diabólico" (éste es el más terrible de ambos, como indica su nombre, pues tiene más "poderes").

Los zánganos se inician entre sí y aprenden su brujería "de los libros", pues es condición fundamental, para ser zángano, el saber leer. Hemos encontrado incluso que el indicado como tal en las comunidades era la única persona en saber leer y en tener libros. El libro en sí es concebido como "algo malo", y los peores de los libros son "El Libro Infernal" y "El Libro de las 7 Magias", los cuales nadie ha visto, pero cuya existencia es conocida de muchos (Ver Rojas B., 1990). Este miedo al libro y "al que lee" no sólo ha sido observado por nosotros en el trabajo de campo, sino que es bien conocido de los venezolanos: En la Venezuela tradicional, en efecto, siempre ha existido la desconfianza hacia la lectura. Cuántos intelectuales recuerdan haberse oído decir en sus casas, cuando eran jóvenes: "No lea tanto, que eso es malo", o "se va a volver loco si sigue leyendo"...

El "maestro zángano" por excelencia

es el "zángano mayor", quien inicia a los más jóvenes haciendo llamadas a Satanás y sacrificando gatos negros, si es posible en cuevas de altas montañas... (Ver Rojas, 1990, 118). El "hueso de gato negro, cocinado en una olla", da al zángano el poder de hacerse invisible y de cambiar su apariencia, manifestándose bajo la forma de un "hombre rojo", o "negro con cachos y cola", "al que nunca se le ve la cara", o forma de animal, especialmente gato, aunque también perro, mono, murciélago, zamuro, cochino o "bubute" (escarabajo).

Los zánganos acostumbran, en la imaginación popular merideña, atacar y violar a las mujeres jóvenes, generalmente púberes, a las cuales hacen además muchas bromas pesadas, que extienden también a los niños (Ver Ibid.). "Queman", "chupan", "secan" a sus víctimas, hasta matarlas. Pueden "anidar" en ciertos casos en sus vientres, en el lugar de la placenta, que se comen.

La terapia curandera contra los "ataques del zángano" consiste en: purificación y despojo, amuleto con una imagen de San Cipriano (el maestro de los zánganos), pelos de gato negro y semillas de peonía. Para vencer al zángano se acude también al poder de otro zángano, (exactamente como en el caso del "mojanazo") (Ver Clarac, 1981, 108) debiéndose considerar además al zángano como una de las representaciones del "moján" (chamán andino). En este caso, dicen los campesinos que se asiste generalmente a "una lucha en los aires", bajo la forma de dos zamuros, que son los dos zánganos, con lo cual se descubre otra identificación del zángano con el chamán (moján), ya que éste, también en el decir campesino "vuela como zamuro cuando va al reino de los muertos" (y "como águila cuando vuela al reino de los espíritus").

Otra terapia consiste en "ir mucho a misa", "confesarse mucho", "visitar mucho las iglesias", "usar prendas de sacerdotes" (Ver Rojas, id.) y, por supuesto, la terapia por excelencia es "tener hijos" (Ver Rojas, id.).

Por todas sus características entre las cuales está también "tener ojos gatos" (o de gato) como el antiguo dios de la Cordillera, cuyo nombre españolizado hoy es "Arco" (ver Clarac, 1981, 106), el "zángano" parece ser una reestructuración de:

- a) El antiguo chamán andino o "moján", en sus aspectos negativos (dentro de un sistema simbólico dual).
- b) El diablo de la concepción cristiana medieval.

Es decir, el "zángano" es un "chamán satanizado" (ver Rojas, idem).

PODERES DEL ZANGANO (Rojas Belkis, 1990, p.123)

PODERES	ZANGANO TERRENAL	ZANGANO DIABOLICO
INVISIBILIDAD	X	X
METAMORFOSIS	X	X
ADIVINACION	X	X
COMUNICACION CON ESPIRITUS	X	
PONE DEFECTOS FISICOS	X	
PROVOCA ENFERMEDADES		X
PROVOCA MUERTE		X
DON DE UBICUIDAD	X	X
VUELO MAGICO	X	X
POSESION (DE MUJERES)		X
CANIBALISMO PARCIAL	X	X

La mayoría de esos "poderes" fueron atribuidos a los "satánicos" de Mérida.

En mi libro **LA ENFERMEDAD COMO LENGUAJE EN VENEZUELA** (1992 pero listo desde 1989), escribía: "Las reacciones frente al cambio socioeconómico cultural presente están de acuerdo con esquemas mentales y patrones de conducta de la sociedad rural venezolana, con sus raíces culturales no occidentales" (Clarac, 1992, 344).

Así mismo, en la comunidad rural meridense había encontrado que la noción de persecución se manifestaba culturalmente, es decir, era compartida por todo el grupo y respaldada por todas las creencias, y daba una lista de las persecuciones debidas a las entidades sobrenaturales en la representación simbólica del merideño (Ibid., 345):

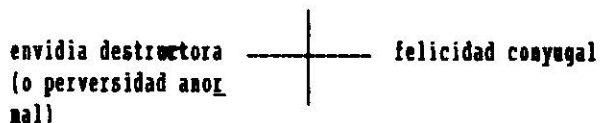
- a) El aborto de las mujeres.
- b) El embarazo de ciertas mujeres.
- c) El nacimiento de gemelos.
- d) La muerte de niños pequeños.
- e) La locura de mujeres embarazadas.
- f) Otras enfermedades de esas mujeres, llamadas "enfermedades del agua".
- g) Desaparición de niños.
- h) Encantamiento de jóvenes y adultos.
- i) Varias enfermedades peligrosas tales como el Arco, el Pasma, el Mal Aire y varios tipos de locura
- j) Catástrofes como: inundaciones, sequías, incendios, tempestades, etc.
- k) Pérdida de cosechas.

En esta lista podemos reconocer también muchos de los crímenes atribuidos a los "satánicos", en una evidente adaptación urbana, la cual corresponde igualmente al nuevo marco conceptual

de la enfermedad que se ha venido desarrollando en la zona urbana, "reduciéndose a uno solo de sus antiguos componentes: la relación psico-socio-mágica entre un agresor y el agredido por él. Esta relación provoca un conflicto de orden psico-socio-mágico, con efectos que se consideran de orden biológico, psicológico, económico, político..." (Ver Clarac, 1992, 80). Este nuevo marco conceptual se desarrolla particularmente, como muestro en la misma obra citada, en el ámbito de los centros terapéuticos mágico-religiosos, o espiritistas, tan frecuentados hoy por el venezolano de todas las clases sociales.

Los "ejes de semantización" de la situación problemática se acercan mucho a los ya encontrados en estudios del discurso psicótico en Mérida como en otras partes del país por ej., ver Marcano, C. y Rodríguez, F., 1990, 44, quienes mostraron que las funciones de los discursos psicóticos analizados por ellos en Ciudad Bolívar eran: "Hacer brujería", y "destruir los hogares"; en Mérida se dijo: "Hacer satanismo" y "destruir las familias". He aquí a continuación uno de los cuadros presentados por estos autores en su artículo:

Poder de la brujería



Indefensión del sujeto

(Ver Marcano y Rodríguez, 1990, 52).

Así mismo, escribe Nelly García Gavidia (1990, 20,) que, en gran parte de la población venezolana, la enfermedad "es un problema que escandaliza y se inscribe siempre en el sistema antropológico del mal y de la desgracia", ya que tiene causas siempre exógenas concebidas como "puestas", o "enviadas" a la persona por "envidiosos" de su medioambiente, esos "Otros poderosos" de los psicólogos. (En mi libro "La Enfermedad como Lenguaje en Venezuela" procuré, entre otras cosas, desarrollar esta representación sociomágica del mal, de la "envidia" y del "poder" que engendra, así como sus raíces culturales (1992).

Hay, como dirían Thomas y Luneau (1977, 117) "un consenso biopsíquico suscitado por la histeria colectiva, la prioridad del psico y del sociodrama".

Se trata de una población acostumbrada, a través de los rituales terapéuticos de los centros espiritistas y marialionceros, frecuentados por gran número de personas en todas partes del país, a "dejarse hundir en la profundidad de la emoción" y para la cual "importa menos lo que sucede en la realidad (en el sentido de nuestra realidad occidental) que la certidumbre de lo que ha de suceder, sobre la cual nadie se interroga sino que disfruta de los efectos" (Clarac, 1992, 389).

En la situación de la paranoia colectiva de Mérida es el personaje masculino del zángano que entra en el juego bajo el nombre cristiano de "Satanás" o "Satánico", y la mujer sigue siendo la afectada, especialmente la mujer púber, que es perseguida, raptada, seducida, violada... aunque tam-

bién es afectada la mujer embarazada, como en el caso rural de la serpiente mítica, de la diosa o de la "ladrona de niños". En la ciudad de Mérida, las mujeres embarazadas serían abortadas por los "satánicos", según las "denuncias", para comer su placenta y sus fetos... con sangre de gato!

El Gato tiene en Mérida una connotación especialmente negativa y ambigua porque siempre se ha relacionado: a) con el personaje mítico de Arco (antiguo dios indígena de la Cordillera, satanizado a la llegada de los españoles), el cual tiene "ojos de gato" como el jaguar y como la laguna sagrada, con los cuales se identifica; b) con el zángano, ya que éste lo sacrifica para obtener sus poderes, especialmente los de invisibilidad y ubicuidad (que comparte el zángano con el "moján" o chamán andino); c) El sacrificio del gato tiene también una raíz "histórica" en Mérida: Cuentan en efecto los "Indios de Lagunillas" que, cuando llegó el obispo e Inquisidor Fray Juan Ramos de Lora a Mérida (siglo XVIII), sus antepasados practicaban el sacrificio de niños (indios) recién nacidos a las lagunas sagradas, especialmente a la Laguna de Urao. El obispo les hizo trocar sus danzas ritualísticas por la "Fiesta de San Isidro", y les ordenó cambiar los sacrificios de niños por sacrificios de gatos y de perros... (lo que pareció absurdo a los indios de antes como a sus descendientes de ahora, según informaron éstos) (Ver al respecto Ramírez, A. y Clarac de B. J., 1985).

El "zángano" así como el "satánico" en Mérida son símbolos de antifertilidad y de antifamilia, al contrario del oso mítico de la Cordillera el cual, en la tradición merideña, es temido

porque rapta (también) a las mujeres, pero para fertilizarlas y crear con ellas una familia (razón por la cual hemos desarrollado la hipótesis del oso como un antiguo símbolo totémico de Mérida, el cual está presente también en los petroglifos de la región (cuando es ausente de los petroglifos del resto del país). (1)

El "zángano" (o el "satánico") está entonces en una relación de oposición con el oso:

oso → fertilidad ↔ antifertilidad ← zángano

Se recurre míticamente al antiguo totem (el antepasado oso, y "Joso") para fertilizar a las mujeres con las cuales tiene hijos híbridos (mitad oso -mitad hombre). Así se reconstruye la familia inicial mítica (padre oso, madre humana, hijo híbrido) que vive en cuevas de alta montaña, proveyendo el oso a su familia (humana) de todos los alimentos necesarios así como de protección contra los peligros (ver acerca de este mito Rojas, B., 1989).

Ahora bien, como hay que pasar de la familia mítica a la familia humana, el oso termina por ser traicionado por su mujer y matado por los hombres del grupo familiar de ella, quienes la liberan. Otras veces es liberada por su propio hijo, con el cual regresa a su pueblo, de modo que la estirpe "oso" se mantiene así en los humanos a través de éste (por ser híbrido).

En oposición a esta representación tenemos la de la antifertilidad, que pone en presencia un personaje mascu-

lino, humano pero antifertilizante y antisocial: el zángano, vestigio del aspecto negativo del antiguo chamán andino al cual se sumaron, por influencia del catolicismo, rasgos del demoniocristiano (el "diablo", o "Satanás"), personaje que fue sustituido en la paranoia de Mérida por el igualmente antifertilizante y antisocial "satánico".

- | | | |
|--|------------------------|--|
| | - amenazada a causa de | { sacrificio de fetos y niños.
canibalismo ritual (placenta y niños). |
| 1 FERTILIDAD | - lograda gracias a | |
| 2 FERTILIDAD FAVORECIDA (pero repitiendo el modelo inicial, totémico). | | |
| 3 INFERTILIDAD | | |

En la primera (Fertilidad) tenemos una oposición mítica:

mujeres <————> mujeres
y hombres <————> mujeres

En la segunda tenemos una relación de oposición mítica:

oso <————> mujeres

En la tercera (Infertilidad) tenemos una oposición mítica:

zángano <——> mujeres (zona rural)
satánicos <——> mujeres (zona urbana)

. Con los puntos 3 (sacrificios de fetos, niños y mujeres, con el canibalismo correspondiente), y 4 (raptos, seducciones y violaciones de muchachas púberes) estamos nuevamente muy cerca de unos desórdenes que, siguiendo el mo-

(1) Para aportar mayores fundamentos a nuestra hipótesis, la lingüista colombiana María Stella González de Pérez nos informó oralmente en 1990 que en el primer catecismo elaborado en lengua chibcha por los agustinos, para los indios de la región de Bogotá, la 5ta. pregunta era: ¿Crees todavía que el oso es tu antepasado?

delo de Devereux, he llamado "étnicos" (ver al respecto Clarac de B., 1992) y que logré reconstruir en la zona rural. Implican por una parte la noción de persecución (en el sentido antropológico y no psiquiátrico), es decir una noción de orden cultural cuya patología - si la hay - es controlable por el grupo; por otra parte implican la idea de oposición entre dos tipos de seres: Un ser mítico, o semi-mítico, y un ser humano (generalmente mujer, menos en el caso del "espantado") (ver Clarac, 1992, Parte IV, Cap. 3: "Desórdenes étnicos e idiosincrásicos en Mérida"):

Ser humano	Ser mítico
(1) Mujer embarazada	⟷ La Gran Serpiente Mítica
(2) Mujer embarazada	⟷ Arco-Iris hembra (antigua diosa)
(3) Mujer embarazada	⟷ La ladrona-de-niños
(4) Mujer	⟷ El Oso mitificado (o Joso)
(5) Muchacha púber (o mujer sin hijos)	⟷ El Zángano
(6) Espantado (a)	⟷ Un Espanto (aparición terrorífica de un muerto o de otro ser causante de susto)

Hice ver (en LA ENFERMEDAD COMO LENGUAJE EN VENEZUELA, así como en "LA MUJER Y LA MAGIA", 1991) la relación de los dos primeros casos con la antigua exigencia de la diosa de la Cordillera de que los indígenas le sacrificaran periódicamente un niño recién nacido (acerca de dicho sacrificio, ver también Clarac, 1981, pp 87-88, 163-164 y 221-222), sacrificio que se realizaba hace poco todavía en ciertas zonas, ya que conocemos a informantes que lo realizaron en su juventud. Mostré como, al no poder seguirse dicho sacrificio, había quedado un malestar en la población, tal vez cierto sentimiento de culpa, ya que concebían a la diosa "reclamando" siempre lo que se

le debía, razón por la cual toda mujer embarazada en la zona rural merideña teme ir sola a buscar agua al río o a la laguna, o a la acequia, por el miedo de ser atacada por dicha diosa bajo alguna de sus formas (serpiente gigantesca, mujer hermosa, etc.), cosa que sucede en efecto a menudo, lo que me permitió observar en varias ocasiones tales "desórdenes", que describí en la obra citada (LA ENFERMEDAD COMO LENGUAJE EN VENEZUELA). Esta vez hemos podido asistir al traslado de este desorden a la ciudad, ya que la población temió por sus mujeres embarazadas, durante los meses de mayo-junio 1991, y éstas no se atrevieron a salir de sus casas ciertos días (por ej. el 6 de junio). En la ciudad, sin embargo, hemos visto la sustitución de la representación de la diosa por los "satánicos". Estos sustituyeron igualmente a la "ladrona-de-niños", esa mujer sin hijos que "roba los niños en la barriga de sus madres para llevarlos a su propia barriga", con lo cual asistimos a una transformación aparente en la ciudad: Ya no se trató de seres femeninos atacando a otros seres femeninos (mujeres embarazadas) sino a hombres (los "satánicos") haciéndolo. Sin embargo hemos identificado 1º) al "zángano" como "chamán", 2º) al "satánico" como "zángano", y si recordamos que los sacrificios (como explico en DIOS EN EXILIO, 1981) son hechos por los "mojanas" (o chamanes) podemos comprender que fuesen los hombres (varones) quienes sacrificasen a los niños y a las mujeres embarazadas (para comerse los fetos y la placenta) en el desorden de la ciudad de Mérida.

Todos sabemos que Devereux (1970, 25) define como "neurosis étnica" todo desorden psíquico que presente los siguientes rasgos:

A. El conflicto que sostiene la neurosis afecta igualmente a la mayoría de los individuos normales: el del neurótico o del psicótico es simplemente más violento que el de los demás; el paciente es como todos, pero en forma más intensiva.

B. Los síntomas característicos no son improvisados, son ofrecidos por el propio medio cultural y representan "modelos de inconducta" (en el sentido de Linton).

Consideramos que, en el caso de la "paranoia colectiva" de Mérida hemos asistido al desarrollo de un desorden étnico, que afectó esta vez la población urbana (de origen rural muy reciente), y que incorporó algunos otros elementos, aportados por el catolicismo desde la llegada de los españoles; es decir que, esta vez, el "desorden étnico", si fue en efecto tal, no sólo se manifestó dentro de una estructura mítica de origen indígena, sino que integró ésta a una estructura mítica de origen español (siglos XVI al XVIII), revivida a propósito por aquéllos que manipularon a la población para causar en ella los efectos que conocemos; los cuales no duraron mucho, porque fueron controlados, como sucede con todo desorden étnico, aunque costó más en el caso de la ciudad que en el caso de la zona rural, pues afectó a casi toda la población y no a un solo individuo. Es muy difícil que podamos volver a observar el fenómeno, ya que es más difícil su reproducción que la reproducción de los desórdenes étnicos de la zona rural, los cuales se manifiestan periódicamente. Tal vez haya (es ésta una hipótesis) "desórdenes étnicos colectivos", cuya reproducción necesita mucho más tiempo para darse, probablemente a causa de la ma-

sa de gente que esto implica; pero también podríamos considerar que se podrían reproducir más rápidamente que lo podamos pensar si consideramos la profundidad de las estructuras míticas que lo constituyen, y la posibilidad actual de utilizar los mass media para despertarlos. Sólo bastaría, tal vez, nuevos manipuladores tan eficientes como lo fueron los de mayo-junio en Mérida.

En mi último libro escribía, después de observar los centros mágico-religiosos urbanos y sus pacientes:

"Lo que sorprende no es que pueda persistir la antigua estructura de representaciones simbólicas sino que ésta haya podido penetrar en tal forma, con tal éxito, en un medio totalmente nuevo, como es el medio urbano occidental, con su comercio, sus industrias, su gente preparada en universidades. Y no sólo ha penetrado este nuevo medio sino que se ha instalado en él a sus anchas, adaptándose a través de algunas transformaciones" (Clarac, 1992, 302), y un poco más lejos escribí:

"En este sistema lógico se juntan entre sí ciertas cadenas causales que desde el punto de vista científico serían totalmente independientes entre sí.. El sistema sociomágico es, por supuesto, un sistema de la desconfianza: Toda persona puede acusar a otra, pero también puede ser acusada por otra. Nadie se salva de esto, o casi nadie... Se produce sin cesar un desplazamiento de la agresividad del sujeto al "Otro"... La selección del "culpable" de-

pendará también de la "cadena de causas" que se establecerán según la ocasión". (Ibid, 302-303).

Me refería en este caso a las "cadenas de causas" que se establecen en el mundo mágico-religioso de los centros espiritistas urbanos, los cuales han jugado también su papel en la paranoia merideña, ya que las cadenas causales que se dieron en este fenómeno son de la misma naturaleza y se ordenan del mismo modo que en dichos centros, los cuales son hoy en día tan importantes en la vida cotidiana del venezolano, a quien le dictan modelos de conducta y de representaciones (Clarac, 1992).

Ahora bien, trataremos ahora de analizar los discursos que acompañaron este "desorden étnico colectivo" en Mérida: el discurso canibólico, el discurso vampírico y el discurso sexual... que fueron discursos de los anti-satánicos de Mérida.

El canibalismo y el vampirismo atribuidos (proyectados) a los "Satánicos" es decir: ingestión de fetos acompañados de sangre de gatos, niños que habían de ser sacrificados (para ser comidos también después?), las mujeres sacrificadas a fin de comer su placenta y el feto que cargaban... Las jóvenes agredidas sexualmente durante estos rituales macabros, constituyen un discurso acerca del cual vale la pena reflexionar y procurar acercarlo a fenómenos similares, ya estudiados en otras situaciones culturales o históricas...

No existe todavía una teoría etnológica del canibalismo, aunque etnólogos, psiquiatras y psicoanalistas se han ocupado del problema. En etnología ha sido difícil hasta ahora teorizar

definitivamente al respecto, por la gran diversidad de formas y representaciones que ha tenido y sigue teniendo el fenómeno en el mundo.

Este ha sido relacionado en general, tanto por los psicoanalistas como por etnólogos, con el incesto y el homicidio, ambos universalmente prohibidos (aunque ocasionalmente transgredidas las prohibiciones, también universalmente) mientras que el canibalismo no es universalmente prohibido y puede constituir una institución en ciertas sociedades, como por ejemplo en la Mérida indígena, en la cual ha sobrevivido hasta muy recientemente. En las sociedades en las cuales no se acepta el canibalismo no hace falta prohibirlo porque se supone que pertenece a remotas etapas históricas ya transgredidas, y sólo permanece a través de ciertas canciones y cuentos... para niños, como sucede por ejemplo en Europa.

Por esto, según Freud, el hombre habría renunciado al deseo antropofágico, más profundamente reprimido que el deseo incestuoso, siendo su prohibición más estricta a la vez que más difícil de justificar (Ver al respecto de Freud su carta a María Bonaparte del 30 de abril de 1932, citada por Jean Pouillon (1972, 10). No se trata de una transgresión, como en el caso del incesto: "El incesto es prohibido en todas partes y en todas partes, sin embargo, se lo consigue, mientras que el canibalismo no es practicado sino ahí donde es prohibido", lo que hace de él un hecho totalmente cultural (Pouillon, 1972, 11).

Ahora bien, ya Pouillon había hecho observar que hay sociedades "donde no se comen hombres pero donde los hombres temen ser comidos, y donde se atribuyen las enfermedades y las

muertes a acciones canibáticas, donde tales crímenes son atribuidos a misteriosos extranjeros o a brujos...

(Id., 12). El mismo autor consigue en esto "un componente oral del deseo sexual... y sería dicho componente el que permite el lenguaje canibático", y también muestra este autor como las representaciones canibáticas sirven para significar otra cosa y no sólo - aunque a menudo - de orden sexual (Id., 15).

Lévi-Strauss encontró en la mitología amerindia el autocanibalismo unido al deseo de consumir un incesto real, deseo frustrado transformado en apetito alimenticio... "(1971, 123).

Recordemos aquí que los "satánicos" de Mérida, según sus acusadores, consumirían fetos humanos enderezados con sangre de gatos... y que, según se afirmó al acercarse la fecha "fatídica" del 6 de junio, iban a ser sacrificados 6 niños y 6 mujeres embarazadas, razón por la cual los mismos maestros recomendaron a los niños no asistir a clase ese día y no salieron a la calle las mujeres embarazadas...

Es precisamente la superposición de la realidad fantástica y de la realidad social que encadena la pulsión desde el principio, que hace que el problema del canibalismo - como el del incesto - nos invita a pensar todo nuevamente, escribe Pootalis (1972, 6).

Por su característica imaginativa el "lenguaje canibático" puede ser visto como una figura del desorden individual y biológico, político y religioso, que se proyecta a aquéllos a quienes se desea eliminar: "Permanece como un medio de 'ensalvar' (volver salvaje) al hombre", como diría Pouillon (Id., 15). Sería "la prueba misma de la ausencia de cultura", escribe el mismo

autor. Lo interesante, en el caso que nos ocupa, es que los acusados de satanismo (y con esto de canibalismo) eran justamente los que en Mérida representaban el sector "cultural occidental", el sector "humanístico" universitario: Profesores y estudiantes de la Facultad de Humanidades, así como los artistas (sobre todo los de teatro y pintura). De modo que, si creemos a Pouillon, podríamos decir que se procuró en Mérida "volver salvajes" a aquéllos que eran los principales representantes de la cultura académica occidental. Muchos "anti-satánicos" (los "protectores de la ciudad") especificaron incluso que los seminarios de filosofía y literatura clásica, los cursos de griego y de latín, ciertos murales, constituían "pruebas de satanismo", ya que servían de "primera iniciación al satanismo" (la segunda iniciación la constituían los sacrificios de gatos, la tercera, el consumo de placentas y fetos enderezados en sangre de gatos...).

A. Green (1972, 27) hace observar que "el canibalismo se encuentra en lo real, en lo imaginario y en lo simbólico" (tripartición que se debe a Jacques Lacan) y que "es notable que este tema dé aún más que pensar cuando se trata del canibalismo infanticida"...

El mismo autor nos recuerda la polisemia de este fenómeno y llama la atención especialmente sobre "el canibalismo imaginario, cuya reproducción es considerable..." (Id., 29). Este ha de analizarse dentro de cada contexto particular, sin olvidar de compararlo con el totemismo... (Ibid.). Nos recuerda la pregunta que le hacía María Bonaparte a Freud: "¿Por qué se teme la recaída?"... (en el incesto y en el canibalismo).

Sería difícil por el momento contestar a esta pregunta en el caso de Mérida, pero, a título de hipótesis, podríamos asomar una posible nostalgia (consciente o inconsciente, según los grupos) de los antiguos y recientes sacrificios de niños - nostalgia que ha sido muy manifiesta para nosotros desde el principio de nuestro trabajo de campo en la zona rural de la Cordillera, y a la que me he referido ya en las obras anteriores (Clarac, 1981, parte II, 1985, y 1984) - así como una posible nostalgia (inconsciente o inconsciente) del canibalismo ritual también muy reciente en nuestra Cordillera, por ejemplo en el ritual conocido bajo el nombre del "angelito", del cual hice una primera descripción resumida en DIOSSES EN EXILIO (1981, 221): Nosotros asistimos en la década del 70, en efecto, a las últimas manifestaciones auténticas de dicho ritual, el cual fue prohibido hace mucho (lo mismo que los sacrificios de niños a lagunas y cuevas, los cuales se siguieron haciendo sin embargo hasta muy recientemente también ya que conocemos a informantes que reconocen haberlo practicado "en su juventud"....).

Recordemos también con Green (Id., 30) que "el canibalismo se sitúa sobre dos ejes: el amor y el odio", que son los mismos sobre los cuales trabaja el psicoanalista: "El amor por ese alimento privilegiado está lleno de crueldad, y el odio para el rival a quien uno se quiere comer disimula apenas la admiración que se siente por sus cualidades" (Ibid.)...

Aquí encontramos también la oposición señalada por Pouillon (Id., 16) de dos canibalismos: el de los demás (el único que le parece a uno "real") y el que uno mismo practica (que no se per-

cibe como canibalismo), y agrega el autor:

"El rechazo del canibalismo favorece su empleo lingüístico: Cuando no se come a los hombres y que uno se imagina que el canibalismo consiste en comer hombres, el juego complejo de las metáforas canibálicas en los mitos y cuentos traduce nuestro saber inconsciente de que es posible comer a los demás según unas reglas que no podemos idear sino en función de las que observamos en nuestro comportamiento sexual..." (Id., 18).

El canibalismo proyectado a los satánicos en Mérida en el discurso de los antisatánicos fue del tipo "salvaje y místico" en la clasificación de Pouillon (Id., 21), pues no hace intervenir la "preparación culinaria" y las "maneras de mesa" como en el canibalismo "socializado" de los Yanomami por ejemplo, (que limpian y pulverizan los huesos de sus familiares muertos y luego los mezclan con puré de plátano para ingerir éste), o el de los antiguos (y a veces recientes) campesinos de la Cordillera de Mérida, que sancochaban a sus niños muertos con papas, yuca, churí (auyama), ruba, cuiba y otros tubérculos a fin de beber en comunidad el caldo y luego preparar el cuerpo, ahumándolo en una especie de momificación por deshidratación y secamiento, lo pintaban y transformaban en "angelito" que se llevaban de casa en casa del caserío, durante unos dos o tres meses, según la cantidad de casas que lo querían recibir para la buena suerte. Tales canibalismos tenían o tienen una función de reproducción económica y biosocial. Mientras que los "comegatos" o "satánicos", se-

gún sus acusadores, se comerían los fetos crudos, con sólo un aderezo de sangre de gato, con lo cual se complementaba el canibalismo con vampirismo, sin ninguna función de reproducción económica y biosocial como en los casos anteriores citados, sino con la única idea de "hacer el mal" e iniciar a los demás (jóvenes) a hacerlo. Es decir, un puro acto de barbarie, cometido por intelectuales, artistas y estudiantes, universitarios...

Además de la teoría psicoanalítica acerca del canibalismo existe también una teoría del canibalismo en la religión cristiana, la cual es "una notable condensación explicativa" según Green (1972, 34), pues en ella se consigue a) la obligación de la incorporación (bajo pena, en caso contrario, de "muerte espiritual"), ligada a la promesa de la inmortalidad; b) la distinción del pan-cuerpo y del vino-sangre, con énfasis puesto en el elemento sólido ("Soy el Pan de Vida"), c) la comunicación mutua Cristo-cristiano en la incorporación, d) la transmisión Padre-Cristo-cristiano, uno viviendo por el otro (a partir del Padre) y, finalmente, e) el silencio guardado sobre la destrucción del producto ingerido, lo que constituye una "elisión significativa", dice Green, ya que "aplata la pulsión agresiva y permite el acercamiento psicoanalítico al análisis de esta concepción" (Ibid.).

Nos recuerda también Green (Id., 39) el carácter "melancólico" y narcísico del objeto ya que el Yo, "al identificarse al objeto perdido, vuelve a encontrar éste aún más fácilmente cuando lo ha investido como analogon, alter ego... El melancólico que sustituye el objeto perdido por su propio yo se devora a sí mismo", lo que marcaría también el carácter maniaco del objeto

ya que su consumo es seguido de la inmediata expulsión, según Green...

Ahora bien, ya que en el caso de Mérida tenemos que ver el canibalismo (y el vampirismo que lo acompaña) como un "discurso" proyectado a "Otros" (el grupo que se quiere eliminar de la ciudad), ¿Cuál sería el objeto perdido?...

Ahora bien, aunque esta respuesta les pertenece a los psiquiatras y psicoanalistas, como antropólogo podría sugerir a) un problema de identidad, tanto a nivel individual como, y sobre todo a nivel cultural, b) una nostalgia de los antiguos (y recientes) sacrificios de niños y comidas rituales de la cultura indígena de la región, y c) un deseo de "poder" y de "cargos", como lo sugirieron ya algunos políticos e intelectuales que analizaron la situación por televisión o en la prensa, lo que estaría dentro de la concepción psicológica elaborada por O. Romero García acerca del venezolano (1980, 1982 y 1983), y que se relaciona con los problemas de identidad cultural tal como nos los representamos en antropología.

"La identificación comprende varios modos (primario y secundario) a través de los cuales el sujeto se apropia cualidades del objeto el cual se vuelve similar a él o a alguno de sus rasgos", escribe Green (1972, 40). En cuanto al significado que tiene el canibalismo en Psicoanálisis, nos dice el mismo autor que se trata de "una matriz simbólica, inductora y productora de fantasía" lo que nos parece representar bien el fenómeno merideño. Nos advierte el autor que debemos hacernos algunas preguntas, como por ejemplo:

- ¿A qué núcleo de realidad se refiere la fantasía canibállica?

- ¿Con qué modelo estructural de funcionamiento del aparato psíquico se relaciona el canibalismo? (Aquí nos recuerda que Freud en "L'avenir d' une illusion" (1971, 16) enunció los deseos instintivos que fueron prohibidos al conjunto de los hombres (civilizados...): incesto, homicidio, canibalismo).

Y agrega Green (Id., 43):

"La desintegración de este núcleo primitivo permitiría darse cuenta de la relación canibállica como equivalente del acto sexual o del incesto, o en su relación con la rivalidad, o con la resurrección del antepasado..."

Con lo cual debemos recordar que "el antepasado" inmediato, en el caso que nos ocupa, es a) el español (quien temía a Satanás e inventó la Inquisición) y b) el indígena (quien sacrificaba niños y en ciertos casos los comía ritualmente en la Cordillera, lo que era visto como demoníaco por el otro antepasado...)

En cuanto al vampirismo, según Green, habría que relacionarlo con las fantasías correlativas a las pulsiones agresivas que se refieren a la substancia láctea, como lo procuró mostrar Melanie Klein... Piensa el mismo autor que canibalismo y exorcismo van unidos (Id., 45), aunque forman un par contrastado: a la "incorporación" se opone la "excorporación".

Al acusar a los "satánicos" de Mérida de canibalismo, vampirismo y abuso sexual sobre jovencitas, y al etique-

tarlos como "satánicos" permitía reintegrarlos dentro del seno de la Iglesia, para "exorcizarlos".

Lévi-Strauss (1958, 418) oponía a) las sociedades que ven en el canibalismo una forma de absorber a los individuos detentores de fuerzas "poderosas" y "temibles", siendo el canibalismo el único medio de neutralizar éstas, y b) las otras sociedades que, como la occidental, escogieron la solución inversa, que consiste en expulsar a esos seres temibles del cuerpo social y encerrarlos en establecimientos especiales para esto (hospitales psiquiátricos). Es interesante observar que los acusadores, en el caso merideño, no tuvieron la reacción occidental de considerar - en el caso de que existiesen realmente dichos "satánicos" y que hiciesen todo lo que se les imputaba - que ellos eran desequilibrados mentales y pensar para ellos un tratamiento psiquiátrico. No: Los anatemizaron y - aunque no lo pidieron "oficialmente" y abiertamente - procuraron hacer que la población los linchara, actitud fuera de los esquemas occidentales actuales y, al contrario, muy cercana a las estructuras de representación de la "desgracia" en la población que desarrollé en mi libro LA ENFERMEDAD COMO LENGUAJE EN VENEZUELA ((1992): Todo lo bueno que le sucede a uno significa que uno tiene a los espíritus que colaboran con uno (trátase de Vírgenes, de santos, de espíritus indios, negros, africanos, o de "muertos milagrosos"); al contrario, todo lo malo es achacado a "espíritus malos", los cuales, generalmente, son manipulados por los "Envidiosos". Este análisis del discurso acerca de la enfermedad y la desgracia me mostró que la población (en todos sus niveles sociales) está siempre buscando lo que llamo "el Triángulo de la Suerte", cu-

yas puntas son: Amor, Dinero y Poder, con lo cual se representa la gran mayoría de la población en Venezuela el perfecto estado de salud.

En cuanto al canibalismo, su realidad consiste, nos dice Green (Id., 45) "en la posibilidad de hacer pasar a la esfera de 'lo real' la fantasía (fantasme) que lo sostiene". Hace observar la rareza del canibalismo en el seno de la cultura occidental, en la cual se manifiesta (a nivel imaginario en general) como un fenómeno "observable nada más en la debilidad o en la psicosis" (Id., 31).

Ahora bien, si el canibal "real" se pierde en Europa en la noche de los tiempos y ocupa sin embargo tanto espacio todavía en la literatura infantil y en las canciones (Hansel y Gretel, Pulgarcito, Caperucita Roja, el Grand Lustucru, el Ogro, el Petit Navire, la Chanson de Saint Nicolas, etc.), ¿qué decir de Mérida donde el sacrificio de niños a lagunas, páramos y cuevas así como el canibalismo ritual de niños es reciente (aunque no percibido como tal por los que lo practicaban en vista de que "canibales son los demás"), presente todavía en la memoria de algunos grupos? El canibalismo atribuido al "otro", a quien se acusa, está totalmente dentro de los esquemas representativos de la noción de "envidia", tan enraizada en la población, esa capacidad de hacer daño con poder, reforzada ahora en Venezuela, lo mismo que la noción medieval del "satanismo", por las muy numerosas películas de terror-ficción con las cuales nos bombardean sin cesar los canales de televisión de Caracas... "Como si, dice Green (Id., 34), la imaginación cultural, hartada de los motivos edípicos demasiado comunes del parricidio y del incesto, procura

encontrar temas más originales y originarios... Sin duda debemos ver en esto una voluntad de interpretar la violencia que marca nuestras sociedades como una prolongación apenas modificada de una relación canibética fundamental..."

Abraham y Torok (1972, 111), por su lado, piensan que la función de la fantasía (fantasme) es preservadora, conservadora... la fantasía es narcísica y a menudo inconsciente, pues se refiere a un tópico secretamente mantenido... y consideran que pertenecen a este tipo los "archifantasmes" o "archifantasías" de la escena primitiva, de la castración, de la seducción... de la incorporación, "que marcan una situación intrapsíquica fundamental: la que ha sido creada por la realidad de alguna pérdida sufrida por el psiquismo... una laguna del psiquismo" (1971, 112). En cuanto a Pierre Fedida (1972, 127) encuentra que "el canibalismo es el mito de una muerte provocada para que sea desconocida una diferencia y que sea acreditada la esperanza de la identidad posible por la creencia en la incorporación..." de modo que regresamos nuevamente a los problemas de identidad, y de identidad cultural.

Marc Augé, quien estudió esos hechos en Africa (Baja Costa de Marfil) insiste también en que la antropofagia es el hecho de los demás: No de los vecinos inmediatos sino de aquéllos más lejanos, cuya reputación puede recibir la aureola de algún horror sagrado... Las personas que creen en hechos de este tipo sin ponerlos en duda son las mismas que creen en la eficacia del daño hecho a distancia y en la realidad del don de ubicuidad, las mismas que atribuyen tales hechos a los demás, los cuales son considerados

"diabólicos" (1972, 129), con lo cual vemos que la mente humana tiene estructuras semejantes en las distintas partes del planeta. La técnica consiste entonces, explica Augé, en mezclar hechos reales (evidencias) con hechos de fantasía (fantasmes), cosa que fue mostrada también por un filósofo de la ciudad de Mérida, aunque le dio otra interpretación (Arvelo, diario Frontera, 12-05-91, lo interpretó en efecto como el método nazi del "procedimiento del Contagio", uno de los mecanismos de la manipulación de la opinión desarrollados por Goebbels).

En la ciudad de Mérida se mezclaron algunas evidencias: Algunos casos de violación debidos a la drogadicción o al malandrismo común, algunos casos de "desaparecidos" ("desaparecidos en alta montaña" según las denuncias) quienes re-aparecieron luego pues, como lo explicaron el Gobernador y el jefe de la PTJ, eran jóvenes que habían huido de sus casas por problemas de familia y se habían refugiado en otras ciudades del país, esos casos se unieron a otros como: un mural bien conocido de la ciudad (el cual había sido hecho a petición de la Dirección de Cultura de la Universidad hace unos años), un poema de un catálogo de dicho pintor, seminarios universitarios (sobre la Divina Comedia, el Fausto, etc.), con música de rock y graffiti rockeros dibujados en ciertas paredes de la ciudad, y con noticias acerca de sacrificios de gatos, desaparición de niños y jóvenes en grandes cantidades, culto al demonio, canibalismo, etc... Muchos de tales "hechos" se pueden descubrir en el programa de T.V. "Alerta" del Canal caraqueño R.C.T.V., realizado por Leda Santodomingo y cuyo nombre es "El Satanismo en Mérida", programa que terminó de crear el pánico en Mérida, pues el pueblo "cree" en la televi-

sión como "cree" en la prensa. La situación de pánico creada duró en la ciudad hasta que hubo pérdidas económicas en la región al principio de las vacaciones porque dicho programa había alejado el turismo nacional de los "satánicos merideños"; sobre todo que, durante la crisis, hubo turbas que pararon los carros que llegaban a la ciudad con los vidrios ahumados, para arrancar el papel ahumado de dichos vidrios y hubo personas arrestadas por la policía simplemente porque vestían de negro o cargaban cámaras fotográficas... Se invirtió entonces la situación, y empezaron los merideños a acusar a ese canal de televisión de "dañar la imagen de Mérida", por lo cual se destruyó en la ciudad la antena del mismo a fin de que no entraran sus programas a la región.

Los hechos canibólicos fantasiosos reportados por Marc Augé para la Costa de Marfil (donde nos dice que no existe ningún vestigio real de canibalismo) son muy similares a los imaginados por los anti-satánicos en Mérida: "El diablo es un vampiro que bebe sangre; quiere matar así a su víctima... o, si se trata de una mujer, quiere hacerla abortar y volverla estéril. Come carne humana. O devora integralmente a su víctima desde el interior, o la mutila... El tema de la esterilidad, muy frecuente, se expresa también en términos de mutilaciones: El diablo arranca o come el vientre, el útero, la matriz, el sexo de su víctima..." (1972, 130 - 131).

Tales hechos son atribuidos también en Mérida, como hemos visto, al personaje del "zángano" además del "satánico": abortos, devoración de fetos, de placentas, de sangre de gatos, sacrificio de mujeres embarazadas, tatuajes en vientre de muchachas, etc... Notó

igualmente Augé el tema de la "transmisión de la calidad de diablo... pues se supone que los diablos viven en asociaciones", lo cual vemos se repite en Mérida ya que los zánganos como los satánicos se inician entre sí y forman asociaciones (sectas) de las cuales "es imposible salir"... y Augé se pregunta: "¿Por qué este recurso al lenguaje de la carne y de la sangre?" a lo cual contesta:

"Es un lenguaje que debemos referir, en la medida de lo posible, a representaciones precristianas que influenciaron o, mejor dicho, han constituido tales representaciones paralelamente a la enseñanza de los misioneros" (1972, 131).

En el caso de Mérida, si bien tenemos en efecto representaciones precristianas, sin embargo, a diferencia de los misioneros de África, fueron algunos sacerdotes quienes tuvieron también este lenguaje, no salió del pueblo en el momento de difundir las noticias, como sucede en África. Pero aquí como allá es evidente que existe esta concepción de un poder espiritual nocivo, de la cual nos dice Augé que es muy expandida en África del Senegal a África del Este, pasando por el Congo. La creencia en tal poder, que se relaciona en Venezuela con la noción de persecución por "envidia", ha sido analizada por mí en mi libro ya citado (*La Enfermedad como Lenguaje en Venezuela*, 1992). Se manifestó plenamente en Mérida en el caso de los "satánicos": Varios de sus acusadores se quejaron de ser perseguidos por ellos de distintas formas: caídas, enfermedades, brazos rotos, muertes de parientes, accidentes con agua hirviendo, etc., les fueron achacados; y en cuanto a las manifestaciones "precristianas" de las cuales nos habla Augé,

ya hemos visto que han estado también presentes, como lo están en los desórdenes étnicos de la zona rural.

"El lenguaje del exorcismo maléfico sirve para calificar las acciones supuestas de los Brujos", dice Augé (Id., 136) y para que el "contrabrujo" sienta que "vuelve a poner en su sitio aquello que había sido desplazado; él re-introduce lo sacado, es benefactor, por oposición al malhechor"...

La asociación en Mérida del acto de "comer" (gatos y fetos) con el de "copular" parece deberse a una analogía que sería universal, como lo mostró Lévi-Strauss en *Tristes Trópicos*, y al respecto Augé también hace observar (Id., 140) "que las mujeres constituyen los términos de referencia en relación con los cuales se definen los grupos sociales; pero es también en relación con ellas que se aprehende la lógica supuesta (postulada) del desorden y la desgracia", lógica cuyo código "funciona según la lógica de las conductas persecutorias" (Id., 145), con lo cual regresamos otra vez a la noción de persecución...

La proyección necesita evidentemente un "chivo expiatorio": el Otro, culpable imaginario.

Calame-Griaule (1972, 175), igualmente, hace observar que la repetición de la fantasía de la devoración canibólica unida a la violación sexual se da en muchas sociedades y se sitúa "en un nivel muy arcaico del inconsciente", por lo cual se expresa bajo "figuraciones simbólicas muy similares en culturas diferentes", y presenta formas muy resistentes.

En general, podemos decir, por ejemplo, que todos los "diablos", "ogros",

"Zánganos", "duendes", "cocos", "satánicos" devoran sus víctimas "crudas", como los animales salvajes. En su muy conocida obra *Le Cru et le Cuit*, Lévi-Strauss muestra como, en los mitos, "lo crudo" significa lo "salvaje" mientras que "lo cocido" (por intermedio del fuego o del agua) significa "lo cultural". Hay oposición entre el alimento crudo del Ogro, del Coco o del Satánico y el alimento cocido, como lo hay entre lo anti-social y lo social, entre lo natural y lo cultural.

En cuanto a la devoración de la mujer por el hombre (como en el caso de las mujeres embarazadas en Mérida), esta idea implicaría una sexualidad sin reglas y peligrosa, y se encuentra en oposición en América con ese mito netamente autóctono de la "vagina dentada", que también implica una sexualidad sin límites y peligrosa...esta vez, para el hombre (varón). El "Satánico", lo mismo que el "Zángano" o el "Ogro" representa entonces, como ya vimos anteriormente, la anti-fecundidad puesto que devora (crudos) los niños, sobre todo los fetos y hace abortar a las mujeres con esta intención; también representa el matrimonio bajo su forma negativa, como diría Calame-Griaule (Id., 187).

Este tema del "Zángano" y del "Satánico" está en oposición también al de la "madre temible", "devoradora" o "castradora", que es la misma de la "vagina dentada" de los indios amazónicos o guajiros, o que "la Llorona" en toda Venezuela; es la noción de "madre tigre" de ciertas comunidades de la Cordillera de Mérida, en oposición a la "madre comida" (faro o rabi-pelado, que sería otro animal mediador en nuestro caso pues, según Calame-Griaule (Id., 192), todas las versio-

nes - sin excepción - que se sitúan en el nivel muy arcaico de la fantasía (fantasme) de devoración de la madre pondrían en escena animales como intermediarios).

Esto "regresa en espejo una imagen del sistema político-religioso", hace observar Detienne (1972, 234), pues "el canibalismo es denunciado bajo una forma de bestialidad que la ciudad rechaza", dice este autor, ya que hay una "distribución geográfica de los salvajes". Ahora bien, lo interesante en Mérida es que los "Salvajes" no eran extraños que viven en los confines del territorio (como se concibe a "los indios", en la sociedad criolla por ejemplo), ni hablaban "una lengua totalmente ininteligible", sino que eran universitarios conocidos por sus trabajos humanísticos o artísticos, o estudiantes, y que la "ininteligibilidad" en este caso, para los acusadores ("defensores de la ciudad"), que eran ciertos políticos y religiosos, estaba en los seminarios de literatura clásica, de mitología clásica, de latín y de griego, así como en el arte en sus distintas manifestaciones no populares (pintura, teatro, música); hubo incluso grupos de teatro que no pudieron empezar sus funciones el día previsto, por miedo a ser linchados, como por ejemplo el grupo lorquiano que iba a presentar "La Casa de Bernarda Alba" y tuvo que esperar la disminución de la crisis para hacerlo en el teatro universitario.

"Hay un modelo de exclusión cuya eficacia ha sido probada por ciertas empresas polémicas dirigidas contra aquéllos a quienes se quiere denunciar como enemigos de la humanidad", dice Detienne (Id., 238).

Es muy importante observar que en

Mérida fueron denunciados los humanistas y los artistas, mientras que Detienne cita como ejemplos históricos de los mismos a los primeros cristianos, a quienes se imputó el crimen de antropofagia de niños, el mismo que iba a ser imputado también luego a los judíos y, en el siglo XX, a los comunistas... (Detienne, 1972, 238 y J. P. Waltzing, *Le Crime Rituel Reproché aux Chrétiens du I^{er} Siecle*, 1925, 205 - 239).

Importante también es observar como la reputación de bestialidad atribuida al "otro" tiene representaciones similares en la humanidad: De Lamia en Grecia se decía que "devoraba los fetos que arrancaba del vientre de las mujeres embarazadas" (Detienne, 239), como lo hacen la "ladrona-de-niños" o la diosa Arco-iris de Mérida, o los "Satánicos". Probar carne humana al mismo tiempo que practicar la alelofagia (como en Mérida "comer gatos") parecen ser parte de los comportamientos que buscan hacer regresar al hombre al estado salvaje "y permiten establecer mediante la posesión, un contacto más directo con lo sobrenatural, en la ocurrencia (en Grecia) con el Dionisos come-hombres" (Ibid., 241), habiendo sido en Mérida Satanás el sustituto de Dionisos.

El cinismo en Grecia habría sido así, según este autor, "una corriente antiprometea, dirigida contra la invención del fuego técnico y civilizador" (Ibid., 243). Antiprometeo fue también el movimiento anti-satánico de Mérida, ya que los acusados de los horrendos crímenes de bestialidad satánica fueron justamente los representantes de lo que, en la cultura occidental, serían los más "civilizados": filósofos, artistas, intelectuales... El Otro de Platón fue esta vez la cul-

tura occidental, lo que nos lleva a pensar en la "trilogía" de Briceño Guerrero cuando se refiere a la triple identidad del latinoamericano, con su triple discurso en el cual cada uno contradice, parasita y sabotea a los otros dos. (1977, 1980 y 1981).

"La situación mágica es un fenómeno de consenso colectivo", y "en toda perspectiva no científica, pensamiento patológico y pensamiento normal no se oponen sino que se complementan", escribió Lévi-Strauss (1958, 199), lo que pudimos constatar una vez más en la paranoia colectiva de Mérida en la cual personas de todos los niveles socioeconómicos, incluso maestros de escuela y profesores universitarios, se dejaron contagiar. El pensamiento mágico no tiene "un déficit de teoría", como se pensaba en el siglo XIX y a principios del XX, sino que, al contrario, dispone, como todos los estudiosos han podido constatar, de demasiadas teorías, sin control porque son sacralizadas y que no se admite ni comprende la necesidad del control ya que en este tipo de pensamiento es de ley, como ya hice observar (1992) que todas las asociaciones de ideas, de seres y de cosas son posibles según el contexto del momento, y el contexto lo pueden crear los que manipulan la situación en el momento. Incluso las asociaciones hechas en el sueño, en el trance, en el delirio, adquieren tanta "realidad" como las de la vida cotidiana y sirven para "comprender" la situación problemática vivida por el sujeto, o los sujetos, y para actuar en función de esta comprensión.

La situación problemática se ha vuelto muy difícil en nuestro país sin contar que, como dice Laplantine (1975, 26): "Igual que en las familias de los

jóvenes esquizofrénicos, los Estados modernos mantienen circuitos de confusión. La circulación de mensajes circula, pero de modo patológico"... Así que, cuando aparece y se reproduce mucho la enfermedad mental en una sociedad, sería una "solución" a "la percepción de desorganización (social)", escribe el mismo autor, pero como agrega el mismo, "no es una buena solución".

En Venezuela ya mostré en otros trabajos (por ejemplo, 1992) que hay a la vez un deseo de supervivencia de la tradición anterior (=resistencia cultural = no cambiar) el cual entra sin cesar en conflicto con el deseo de participar en el "mundo nuevo" representado por la ciencia, la tecnología, el alto consumo, las nuevas prácticas socioeconómicas y culturales (= cambiar). Es evidente que, en el fenómeno observado en Mérida dominó el primer deseo en el discurso de los anti-satánicos así como en el de gran parte de la población (la que se dejó dominar por los "protectores de la ciudad") mientras que, en los meses siguientes, dominó el segundo, por las necesidades económicas, las cuales desplazaron el pánico mágico-religioso (apoyado en las representaciones tradicionales) y lo sustituyeron por un discurso más occidental (la "razón segunda" de Briceño Guerrero, 1977).

Este rechazo de la cultura occidental que hemos podido observar en el desarrollo de esta "paranoia" nos ha mostrado nuevamente que, a nivel popular (e incluyo en este nivel a aquellas personas que, a pesar de su condición de profesores universitarios, por ejemplo, participaron activa o pasivamente en la paranoia) la representación que se tiene de la cultura occidental incluye una no consciencia de

su existencia como tal, con sólo percepciones de ella, las cuales pueden reconstruirse gracias a las imágenes que de ella han sido elaboradas en el país y que son muy manifiestas, por ejemplo, en la paranoia de Mérida o en el culto de María Lionza (ver Clarac, 1992, Parte V, Cap. 5: "Lógica simbólica y selección cognitiva en la tradición venezolana"); en la organización geopolítica, social, racial y religiosa, por ejemplo, de los distintos espíritus, así como en sus rasgos típicos y actitudes. Este culto constituye, como procuré mostrar en dicha obra, un mecanismo de defensa cultural ya que es, a fines del siglo XX, una importante manifestación de una gran resistencia cultural latente en la población.

Muchos se preguntaron al terminar la crisis: ¿Por qué terminó? ¿Cómo es posible que esa crisis haya sido tan fuerte en la población y que haya podido desaparecer tan repentinamente? Se manejaron causas como las económicas, como ya dije, se dijo también que es una ciudad "acostumbrada a estar en crisis sólo durante el calendario universitario" (referencia a las muy numerosas manifestaciones y rebeldías estudiantiles que se dan periódicamente en Mérida, como se sabe, por tratarse de una "ciudad universitaria"), y que, al acercarse la universidad a su receso vacacional, otros intereses se presentaron que desplazaron los anteriores. Se dijo así mismo que la situación problemática creada en relación con el turismo nacional hizo reflexionar a los merideños y "regresar a una actitud más juiciosa", también se dijo que nuevos problemas surgieron mucho más críticos para la población que el problema "satánico": el aumento de la gasolina, con el subsecuente aumento del transporte público, la in-

flación generalizada y, sobre todo para una ciudad universitaria, la crisis económica de todo el sistema educativo, la cual iba a estallar en septiembre (y en efecto estalló).

Ahora bien, como antropólogo que trabaja en Latinoamérica podría agregar: Es una población acostumbrada, como toda población latinoamericana, a temer el susto (que es parte de su noción) pero también a protegerse y liberarse de él. Los antropólogos que han trabajado en esta parte del mundo han encontrado esta noción del "susto" que es de origen indígena, pero que se consigue en todas las poblaciones "criollas", generalmente a nivel popular. Ruber et al (1989) han procurado resumir el significado de esta noción en la definición siguiente:

"Padecer de susto, estar asustado, se basa en el entendimiento común de que un individuo se compone de un cuerpo y de una sustancia inmaterial, una esencia, que puede separarse del cuerpo, vagabundear libremente, o bien quedar cautiva de fuerzas sobrenaturales. Esta esencia puede abandonar el cuerpo al dormir, particularmente cuando el individuo está soñando, pero también puede separarse a consecuencia de una experiencia perturbadora o aterradora. Entre los indios se cree que esta esencia queda cautiva porque el paciente, a sabiendas o no, ha perturbado a los espíritus guardianes de la tierra, el río, los estanques, los bosques, o las colectividades de animales, aves o peces. Su liberación depende de que expie la afrenta. Este proceso ilumina dramáticamente la relación que

une a los seres humanos con los sobrehumanos en estas sociedades" (1989, 26).

Algunos investigadores piensan que se trata de "un modo de explicar enfermedades mentales en personas carentes de la educación suficiente para comprender su verdadera significación" (Ibid., 27). Pages L., por ejemplo, identifica el "susto" como "esquizofrenia", y León dice de él:

"Dejando aparte infección, envenenamiento, parásitos, procesos nutricionales o metabólicos que pueden ser problemas compatibles con el cuadro clínico y que son capaces de producir el estado en su forma más intratable y dramática, la gran mayoría de los casos son desórdenes psiquiátricos de derivación funcional. Las circunstancias en que aparece este estado y sus manifestaciones clínicas indican la posible presencia de al menos cinco entidades: una reacción masiva de estrés, reacciones a estrés causadas por la adaptación de los pacientes a problemas asociados con su primera infancia o niñez, psiconeurosis, depresión o angustia. La primera puede ser considerada como equivalente de aquéllas que conocemos como neurosis traumáticas cuya etiología reflejaría el estrés que afecta al niño en circunstancias en que se siente desamparado, incapaz de luchar o de huir". (Ibid., 27-28).

La noción de "susto" se da en nuestras sociedades de Latinoamérica en las cuales se acostumbra pensar la enfermedad como producida por fuerzas

sobrenaturales o por la manipulación que de éstas hacen seres humanos "malignos" (brujos), los cuales se ensañan sobre los más débiles del grupo social: los infantes, los niños, las muchachas púberes, las mujeres embarazadas, los ancianos. No me quiero extender aquí sobre esta noción, bien conocida y ya ampliamente analizada por la antropología latinoamericana, yo misma la desarrollé en relación a la enfermedad y el desorden que describí como casos de "espantados" (ver Clarac, 1981 y 1992). Quiero sólo hacer ver que, para una población acostumbrada a la noción de "susto", los "satánicos" constituyen sólo un "susto más", de menor gravedad porque colectivo, y que toda sociedad acostumbra tener para las enfermedades y desgracias propias de su propio sistema representativo los mecanismos de defensa correspondientes. Pienso que en la población de Mérida, además de la contra-manipulación de la crisis realizada (un poco tardíamente) por las autoridades regionales y que tuvo seguramente también un efecto, para terminar con ella actuaron mecanismos culturales de defensa; pues si bien el discurso de la razón occidental terminó por triunfar en un sector de la población, un gran sector acudió - para conseguir las recetas contra esta desgracia y protegerse de ella - a los centros terapéuticos marialionceros y otros centros "espiritistas" (los cuales habían sido denunciados durante la crisis como "satánicos" también): Es decir que los centros mágico-religiosos "satánicos" fueron un medio de protección contra los "satánicos" de la denuncia oficial...

Quiero terminar con dos citas. La primera es de un colega, J. P. Peter:

"Todo delirio saca su contenido

del fondo de pánicos propio de todo inconsciente" (1972, 249).

La segunda es un comentario que hizo una mujer vieja del grupo llamado "Indios de Lagunillas" (Mérida) para referirse a la "crisis satánica" que se estaba desarrollando en la ciudad de Mérida:

"Satánico es todo aquello que uno como persona pueda pensar en forma mal así no lo logre hacer, pero piense un poquito si uno llegara a hacer, si todo lo que se piensa malo se pudiera hacer...

Satán es algo así como ser un diablo que es el burlón, el que hace cosas a la gente, hace juguetas.

Yo he puesto cuidado que "satánico" es todo aquello que no tiene nada que ver con lo católico: adorar piedras, animales, pero para nosotros eso no es satánico, porque uno tiene su fe en algo, en la Naturaleza, ella tiene poderes, ellos están equivocados porque uno cree en los poderes de la Naturaleza porque así lo enseñaron los Mayores... Uno no está convencido de esa religión (la católica) y por eso hay duda en la gente, es algo así como cuando uno va al médico de medicatura y el médico no me convence, yo pienso que él me puede matar de hambre, con un suero que me pone y no me da comida y las medicinas que él me receta no me convencen, así pasa con Dios, que yo y mis nacionales (se refiere a los otros "Indios de Lagunillas") como yo piensan

que ese Dios es falso y porque los Mayores me enseñaron a curarme con plantas, a creer en las piedras, en la Naturaleza, y yo y los míos tienen más fe en eso; en la religión católica hay duda, hay una fe que no es constante, además que la familia tiene mucho que ver con esto, lo que yo vea de los míos lo aprendo, mi familia cree en cosas y le enseñan a uno desde pequeño a protegerse de las cosas malas y evitar enfermarse para vivir por años..."

(Recogido en trabajo de campo -Proy. H-175 - del Museo Arqueológico - ULA - por F. Rangel).

Con estas palabras podemos observar la fuerza de la resistencia cultural todavía en nuestra población de origen indígena.

BIBLIOGRAFIA

- ABRAHAM, NICOLAS Y MARIA TOROK:**
1972 "Introjecter. Incorporer (Devil ou mélancolie), en *DESTINS DU CANNIBALISME* (Nouvelle - Revue de Psychanalyse) Nº 6, Gallimard, Paris, automne (pp. 111 a 127).
- APPLEY, M. H. y R. TRUMBULL:**
1967 "Psychological Stress: Issues in Research, Appleton - Century-Crofts, Nueva York.
- ARVELO R., ALBERTO:**
1991 "Carta al MAS sobre libertad de de pensamiento y las acusaciones de satanismo", en *FRONTERA*, Mérida, 12 de Mayo.
- AUGE, MARC:**
1971 "Les métamorphoses du vampire (D'une société de consommation à l'autre), en *DESTINS DU CANNIBALISME* (Nouvelle - Revue de Psychanalyse) Nº 6, Gallimard, Paris, automne (pp. 129 a 146).
- BAKER, ROGER:**
1988 "El demonio y los exorcismos", Editorial Lidiun, Bogotá, 1988 (2a ed.) (1a ed: B. A., 1981, trad. de D. Wáñez) (1a ed. en inglés: Sheldon Press. 1974).
- BARLETT, P. y S. LOW:**
1980 "Nervios in Rural Costa Rica" en *MEDICAL ANTHROPOLOGY* 4, 4, (pp. 523 a 559).
- BOLTON, R.:**
1981 "Susto, hostility and hypoglycemia", en *ETHNOLOGY*, XI, 4, (pp. 261 a 276).
- BRICENO GUERRERO, J. M.:**
1977 "Identificación Americana con la Europa segunda", Consejo de Publicaciones, Universidad de Los Andes, Mérida, (1a edición).
- 1980 "El Discurso Salvaje", FUNDARTE, Caracas.
- 1981 "América y Europa en el Pensar Muntuano", Monte Avila, Caracas.
- BROWN, G. W.:**
1974 "Meaning, Measurement and Stress of Life Events", en B.S. y B. P. Dohrenwend en *Stressful Life Events: Their nature and Effects*, J. Wiley & Sons, Nueva York (pp. 217 a 243).

CALAME-GRIAULE, G.:

- 1972 "Une affaire de famille (Reflexions sur quelques thèmes de "cannibalismo" dans les contes africains), en DESTINS DU CANNIBALISME. (Nouvelle Revue de Psychanalyse) No. 6 Gallimard, Paris, automne (pp. 171 a 202).

CLARAC DE BRICENO, J.:

- 1981 "Dioses en Exilio Representaciones y Prácticas Simbólicas en la Cordillera de Mérida", FUNDARTE, Caracas.
- 1985 "La Persistencia de los Dioses", Editorial del Bicentenario, Universidad de los Andes, Mérida.
- 1992 "La mujer y la magia", en MUJER, CULTURA Y SOCIEDAD, CELARG y Monte Avila editores, Caracas, (en proceso de edición).
- 1992 "La enfermedad como lenguaje en Venezuela", Consejo de Publicaciones y C.D.C.H.T., Universidad de los Andes, Mérida.

CHANCE, M.:

- 1962 "Conceptual and Methodological Problems in Cross.Cultural health Research", en AMERICAN JOURNAL OF PUBLIC HEALTH, 52, (pp. 410 a 417).

CHIAPPE COSTA, M.:

- 1979 "Nosografía Curanderil", en C.A. Seguin, Psiquiatría Folklórica: Shamanes y Curanderos, Editorial Eximar, Lima, (pp. 76 a 91).

DETENNE, MARCEL:

- 1972 "Entre bêtes et dieux", en DESTINS DU CANNIBALISME (Nouvelle Revue de Psychanalyse), No 6, Gallimard, Paris, automne, (pp. 231 a 246).

DEVERREUX, GEORGES:

- 1970 "Essais d' Ethnopsychiatrie Générale", Gallimard, Paris, (Trad. del inglés de T.Jolas y H. Gobard).
- 1972 "Ethnopsychanalyse complémentariste", Plannarion, Paris, (Trad. del inglés de T.Jolas y H. Gobard).

DOHRENVEND, B.S. Y B.P. DOHRENVEND (comps.):

- 1974 "Stressful Life Events: Their Nature and Effects", John Wiley & Sons, Nueva York.

FABREGA, H., Jr.:

- 1970 "On the Specificity of Folk Illnesses", en SOUTHWESTERN JOURNAL OF ANTHROPOLOGY, 26, (pp. 305 a 314).
- 1974 "Disease and Social Behavior", Mit Press, Cambridge.

FEDIDA, PIERRE:

- 1972 "Le cannibale mélancolique", en DESTINS DU CANNIBALISME (Nouvelle Revue de Psychanalyse), No 6, Gallimard, Paris, automne (pp. 123 a 127).

POSTER, G. M.:

- 1951 "Some Wider Implications of Soul-Loss Illness Among the Sierra Popoluca", en HOMENAJE A DON ALFONSO CASO, Impr. Nueva, México, (pp. 167 a 174).
- 1965 "Culture Responses to Expressions of Envy in Tzintzuntzan", en SOUTHWESTERN JOURNAL OF ANTHROPOLOGY, 21, (pp. 24 a 35).

GARCIA, NELLY:

- 1990 "Enfermedad y sistema sociocultural: Vías que ofrece el culto a María Lionza para la curación", en BOLETIN ANTROPOLOGICO, No 19, Universidad de Los Andes, Mérida, (pp. 18 a 30).

- GUILLIN, J.:
1945 "Magical Fright", en PSYCHIATRY, 11, (pp. 387 a 400).
- GREEN, ANDRÉ:
1972 "Le cannibalisme: réalité ou fantasme agi?" en DESTINS DU CANNIBALISME (Nouvelle - Revue de Psychanalyse), Nº 6, Gallinard, Paris, automne (pp. 27 a 56).
- KLEINMAN, A.:
1979 "Sickness as Cultural Semantics: Issues for an Anthropological Medicine and Psychiatric", en P. Ahmed y G.V. Coelho, comps., TOWARD NEW DEFINITIONS OF HEALTH: PSYCHOLOGICAL DIMENSIONS, Plenum, Nueva York.
- LAPLANTINE, FRANÇOIS:
1975 "La Culture du Psy", Eppos Privat, Toulouse.
- LEON, C.:
1963 "El Espanto: Sus Implicaciones Psiquiátricas", en ACTA PSIQUIATRICA Y PSICOLOGIA DE AMERICA LATINA, 9, (pp. 207 - 215).
- LEVINE, S. y W. A. SCOTCH:
1970 "Social Stress", Aldine Pub.Cie., Chicago.
- LEVI-STRAUSS, C.:
1955 "Tristes Tropiques", Plon, Paris.
1958 "Anthropologic Structurale", Plon, Paris.
1964 "Le Cru et le Cuit", Plon, Paris.
- MARCANO, C. y RODRIGUEZ, F.:
1990 "Las estructuras semánticas del discurso psicótico como reflejo de sus condiciones sociales de producción", en BOLETIN ANTROPOLOGICO, Nº 19, Universidad de los Andes, Mérida, (pp. 31 a 56).
- PAGES LARRAYA, P.:
1967 "La esquizofrenia en Tierra Aymara y Quechua", Editorial Drusa, B.A.
- PETER, JEAN-PIERRE:
1972 "Ogres d' Archives", en DESTINS DU CANNIBALISME (Nouvelle Revue de Psychanalyse), Nº 6, Gallinard, Paris, (pp. 249 a 267).
- POOTALIS, J. B.:
1972 "Avant - Propos", en DESTINS OU CANNIBALISME (Nouvelle Revue de Psychanalyse), Nº 6, Gallinard, Paris, (pp. 5 a 8).
- POUILLON, JEAN:
1972 "Manières de table, manières de lit, manières de langage", en DESTINS DU CANNIBALISME (Nouvelle Revue de Psychanalyse), Nº 6, Gallinard, Paris, (pp. 9 a 26).
- ROJAS, BELKIS:
1989 "La concepción del indio en la Cordillera de Mérida", en BOLETIN ANTROPOLOGICO, Nº 17, Universidad de Los Andes, Mérida, 1990 (pp.6 a 11)
1990 "El 'xángano': una noción de persecución entre los campesinos de la Cordillera de Mérida, Venezuela", en BOLETIN ANTROPOLOGICO, Nº 19, Universidad de Los Andes, Mérida, (pp. 117 a 123)
- ROMERO GARCIA, O.:
1982 "Enfoque motivacional del subrendimiento estudiantil", en BOLETIN ANTROPOLOGICO, Nº 2, Universidad de Los Andes, Mérida, 1982.
- RUBEL, A. J. y otros:
1989 "Susto, una enfermedad popular", P.C.E., México, (ed. en inglés: 1984).

- SRIJAS, B.:
1972 "El susto como categoría etiológica", en ACTA CIENTÍFICA VENEZOLANA 23, (Supl. 3: pp. 176 a 178)
- THOMAS, L. V. y R. LUNCAN:
1977 "Les Sages Dépossédés", Ed. Robert Laffont, Paris.
- TOUSSIGNANT, M.:
1979 "Espanto: A Dialogue with the Gods", en CULTURE, MEDICINE AND PSYCHIATRY, 3, (pp. 347 a 361).
- UZZELL, D.:
1974 "Susto Revisited: Illness as Strategic Role", en AMERICAN ETHNOLOGIST, 1, (pp. 369 a 378).

RESUMEN

Tentativa de reconstruir las estructuras antropológicas de una paranoia colectiva inducida por los mass media y ciertas instituciones, fenómeno que se desarrolló en la ciudad de Mérida en 1991. Su análisis fue facilitado por la existencia anterior de un estudio antropológico de la población de la Cordillera de Mérida, lo cual permitió la aplicación a este fenómeno aparentemente "nuevo" de modelos de representaciones simbólicas y desórdenes mentales previamente elaborados. Se muestra también cómo se puede pasar de desórdenes étnicos de una zona rural a un desorden colectivo urbano, el cual se apoya en la estructura de los primeros.

Los resultados etnopsiquiátricos se comparan con estudios realizados en otras partes del mundo.

SUMMARY

An attempt to reconstruct the anthropological structures of an episode of collective paranoia induced by the mass media and certain institutions, which occurred in the city of Mérida in 1991. The analysis was facilitated by the fact that population of the Cordillera de Mérida, which made it already developed models of symbolic representation and mental disorder. The author also demonstrates that it is possible to pass from the ethnic disorders of a rural zone to collective disorders in the city based on the structures of the former.

The ethnopsychiatric results are compared with studies carried out in other parts of the world.

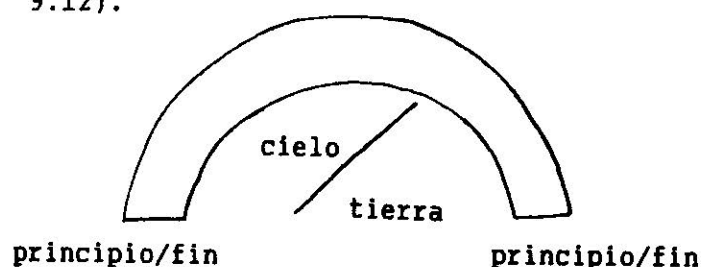
ORDEN Y PASION

EN EL ARCO IRIS

Pedro Ortiz*

1.- Representación Divina.

El arco iris es la representación de la Divinidad ("Mi arco he puesto en las nubes, el cual será por señal del pacto entre mi y la tierra". Génesis. 9.12).



En esta representación se encuentran dos dualidades:

- Primera dualidad: cielo/tierra, y
- Segunda dualidad: principio/fin.

En la primera dualidad se indican dos lugares: el que corresponde a la

Divinidad, en la parte superior en el cielo y el que corresponde a la Humanidad, en la parte inferior en la tierra.

En la segunda dualidad se tiene en cuenta una de las características de la Divinidad: el no tener principio ni fin. Efectivamente cualquiera de los dos lugares en los cuales se asienta el arco iris puede ser tanto el principio como el fin.

2.- Los Lugares Sagrados.

El arco iris desaparece a los pocos momentos, pero quedan los lugares en donde ha estado asentado, los de la segunda dualidad principio/fin. Estos lugares son sagrados, en donde radica el poder divino, pero también el humano pues se encuentran en el nivel de la tierra que corresponde a la Humanidad según la primera dualidad (cielo/tierra).

* Antropólogo graduado en la Universidad de San Marcos de Lima, Perú.

Estos son los lugares sagrados en donde el poder Divino y el poder Humano se encuentran en el nivel tierra; pero también existe el lugar (en singular) sagrado que es el cielo en el nivel superior.

En los lugares sagrados se han levantado los sitios de peregrinaje y los templos; posiblemente Tiawanaku sea uno de éstos, entonces ¿por qué no hay dos tiawuanakus, ya que son dos los lugares de asentamiento del arco iris? No son necesarios dos, pues con uno basta ya que en cualquiera de ellos está la dualidad principio/fin.

3.- Representación de los Lugares Sagrados.

La Humanidad no se contenta con peregrinar a los lugares sagrados, cosa que puede hacer de vez en cuando y no siempre (El Corán pide a los fieles musulmanes hacer el peregrinaje a La Meca una vez en la vida como mínimo) requiere una representación que le sea permanente como insignia de su fe y poder. ¿Qué ente puede representar los lugares sagrados?

Cada extremo del arco iris, además de poseer la segunda dualidad, tiene la posibilidad del encuentro entre lo divino y lo humano, pues está en el nivel tierra el lugar que corresponde a la Humanidad, dando lugar a la tercera dualidad del arco iris.

- Tercera dualidad: divino/humano, en los mismos lugares de la segunda dualidad. Para esta operación ha desaparecido la instancia superior de la primera dualidad y se resalta el nivel tierra sobre el cual es posible que la Divinidad y la Humanidad tengan comunicación; naturalmente se trata de una

concesión de la primera a la segunda ("... será por señal de pacto entre mí y la tierra") que indudablemente la Humanidad aprovecha "por la gracia divina" (1). Esta comunión, a la cual llamaré comunión primera, y en la que está presente el poder divino en cuanto consagración se realiza al nivel tierra. El doble poder del cual dispone la Humanidad por la gracia divina requiere, para quienes lo detentan (o alguno de éstos), ser representado haciendo énfasis en la consagración; esto es posible, en muchos casos, haciendo figurar un ser poderoso: águila, cóndor, culebra, felino, loba, etc. Esta tarea de crear figuras es completamente humana aprovechando de la consagración; mientras la representación del arco iris mismo corresponde a la voluntad divina ("Mi arco he puesto en las nubes...") por ser una concesión.

La humanidad, además de construir templos y lugares de peregrinaje, para tener presente la segunda dualidad (principio/fin) se permite confeccionar figuras para también contar con la tercera dualidad (divino/humano), pues en esta forma hace ver el poder del cual dispone por concesión divina. Además de tener tales figuras accesibles, cotidianas, a las cuales adorar, es posible librarse de los prolongados y costosos peregrinajes hasta los lugares sagrados. Esta facultad que la Humanidad se ha otorgado a sí misma resulta ser un atrevimiento, pues la comunión primera que debe realizarse en el nivel tierra puede hacerse en el nivel cielo por permitirlo la tercera dualidad, procedimiento al cual llamaré comunión segunda, que es espárea en estas circunstancias, con más peso mundano que celestial. Por esta confección de figuras poderosas se llega a la idolatría y posiblemente al tote-

mismo.

En el estudio de las religiones, además de la diferencia entre lo sagrado y lo profano, podría nuevamente retomarse la antigua distinción entre la Divinidad ubicada en el cielo y los dioses en cuanto comunión segunda espérea, es decir entre el monoteísmo y el politeísmo.

Para la tercera dualidad puede haber dos tipos de figuraciones: 1) cuando se cree necesario representar los dos lugares sagrados en los cuales se asienta el arco iris, es decir se tienen en cuenta los dos extremos del arco; y 2) cuando sólo se considera la representación de uno de los lugares. En el primer caso además de la tercera dualidad (divino/humano) hay cierta primacía para la segunda dualidad (principio/fin) y en el segundo sólo se considera la tercera dualidad.

Un gráfico del primer caso se extrae de un dibujo de un manto de Paracas (Perú):



Manto Paracas. Colección del Autor.

Se trata de una figura antro y zoomorfa rodeada de sierpes con dos cabezas humanas en los dos confines, en que las serpientes vienen a representar al arco iris.

Se dirá que estas caras humanas dibujadas corresponden a cabezas/trofeos en donde hay muy poco de religioso; pero es preciso no olvidar que en la tercera dualidad existe una consagración para el poder humano, y éste es el caso de personas vencidas que están indicando la autorización por consagración para ejercer dominio terrenal, aunque la segunda dualidad es visiblemente preponderante.

El segundo caso, de una sola representación, es posible por la misma razón por la cual no existen dos tiawanakus, es decir que basta tener un solo asiento del arco iris para que todo el simbolismo quede representado, en este caso de la segunda dualidad (principio/fin), pero por extensión también puede comprender la tercera dualidad (divino/humano) que queda como más expresiva. Esto es lo que sucede con Quetzalcóatl, o sea la serpiente cubierta con plumas del quetzal, en donde esta ave es el arco iris por sus colores y la cabeza de la serpiente significa el poder terrenal consagrado.

4.- El Arco Iris Invertido.

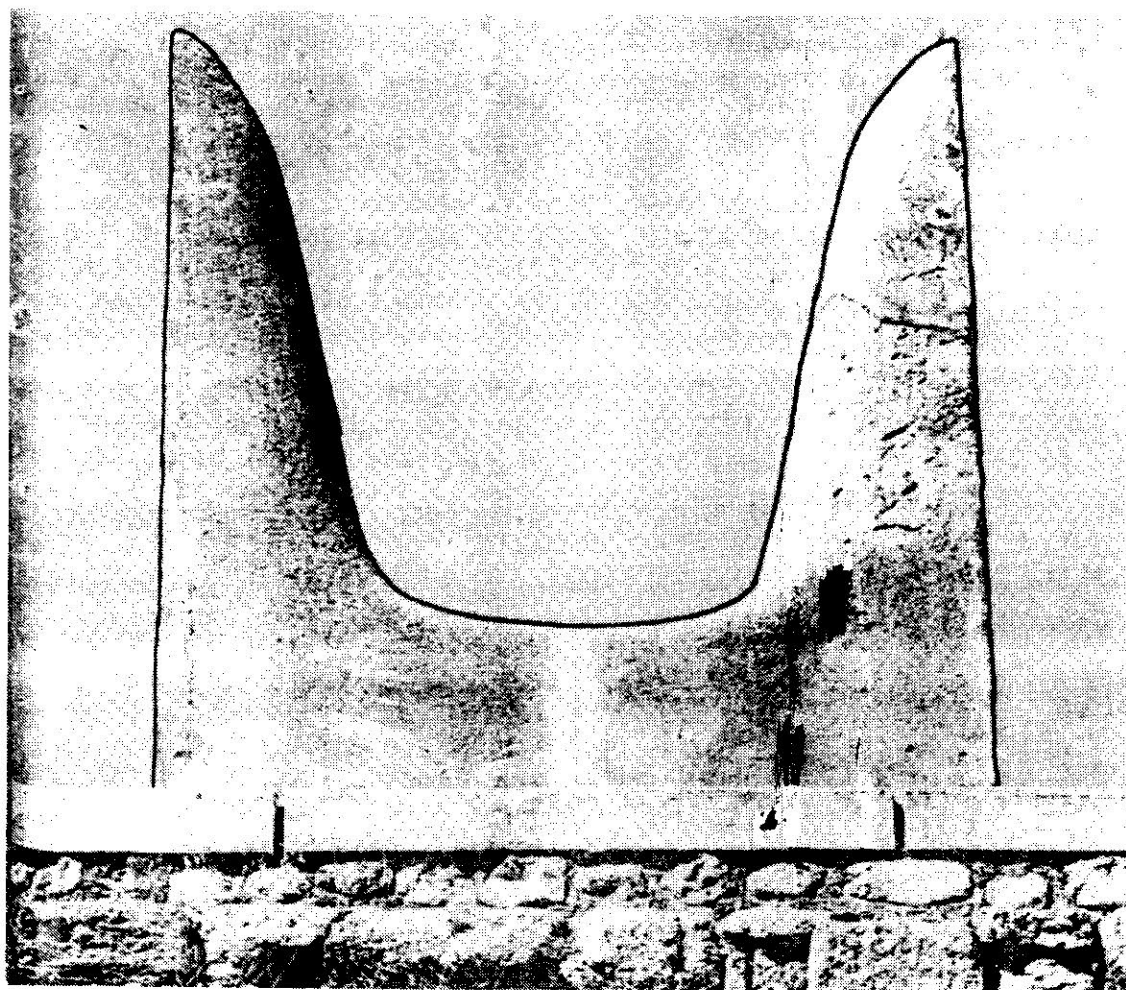
Existe la posibilidad de un desdoblamiento del arco iris en el sentido en que los lugares sagrados quedan, en vez de estar en el nivel tierra se ubican en el nivel del cielo, en la siguiente forma:

Es un arco atrevido que puede ser

interpretado de dos maneras: 1) como la máxima concepción sagrada para el Hombre, quien al llevar consigo su nivel tierra se sitúa en el nivel que corresponde a la Divinidad produciéndose la comunión segunda; y 2) cuando el Hombre con la mayor osadía invade terrenos divinos estableciéndose la comunión segunda espúrea. La diferencia entre uno y otro procedimiento lo establece el temor en el primer caso y la soberbia para el segundo como sentimientos humanos dominantes.

Algunas culturas han visto que la representación natural de este arco invertido se encuentra en los cuernos de los bóvidos. El caso no es para la

América precolombina(2) sino para el Viejo Mundo. La adoración de los bóvidos se produjo en Mesopotamia, Egipto y Creta. Aquí no se trata de un animal "bravo" (a excepción posiblemente de Creta por la leyenda del Minotauro), poderoso, y la mejor explicación que se tiene para que estos bóvidos mansos sean considerados como sacros, como lo es en la India, es por portar una cornamenta como arco iris invertido, con todo el simbolismo que esto encierra. Que este arco sea a la vez una insignia religiosa, con el atrevimiento humano y la soberbia otorgada por el poder estatal, lo demuestra el gráfico perteneciente a la cultura cretense que a continuación se ofrece:



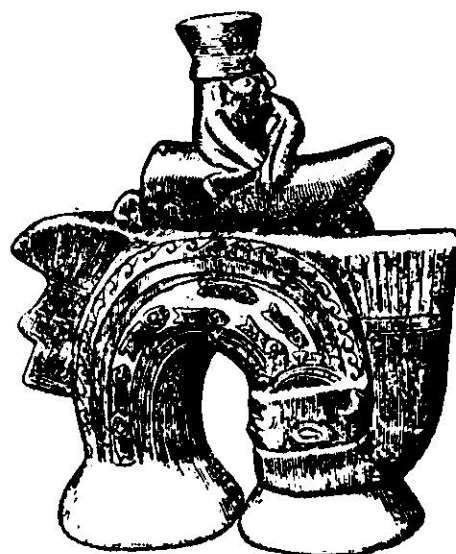
Cornamenta de Chosos. José Pijoan y otros:
"Historia del Mundo". Salvat, Barcelona, 1978.
Tomo 2. Pág. 167.

5.- Arco Subterráneo.

Geométricamente el arco es una parte de la circunferencia; el diámetro horizontal divide a éste en dos arcos iguales ; si a este diámetro lo tomamos como nivel tierra resulta que el arco superior corresponde al arco iris, y el inferior constituye lo que llamo el arco subterráneo, a semejanza de una cavidad . Los quechuas precolombinos habían percibido estos tres estamentos, al superior lo llamaron Janan Pacha, al nivel tierra Kay Pacha y al inferior Ukju Pacha (Ver Valcajcel, 1943: 141 - 167).

El arco subterráneo es el de las tinieblas, en donde se encuentran enterrados los muertos; religiosamente no es concebible. Dante Alighieri, quien describió el infierno en donde están los difuntos condenados por eternidad, lo hizo por medio de círculos, rehuendo la forma de cavidad.

Existe un ceramio mochica, estudiado por Claude Lévi-Strauss (1968: 243 - 246) en donde hay una representación del arco iris; éste se encuentra en el cuerpo de una culebra llena de peces; en realidad se trata de una versión suramericana de Quetzalcoált (3) sólo que en lugar del quetzal son los peces los que proporcionan los colores iris-discentes. En el mismo ceramio el artista ha puesto un pescador sentado sobre una embarcación ligera, el llamado "caballito de totora" (que todavía se utiliza en la Costa Norte del Perú); también se ve que la embarcación está rota por la mitad; es como si el ceramista hubiera descubierto que estaba colocando un arco subterráneo sobre el arco iris, un ex abrupto que corrigió dejando la embarcación mocha.



Vaso de Pacasmayo (según Bassler).

En la cerámica de los antiguos peruanos hay miles de representaciones del arco iris, sólo que los arqueólogos han llamado a esta forma "arco estribo", sería más adecuado desechar la palabra "estribo", un elemento que no conocían aquellos ceramistas, substituyéndola por la denominación "arco iris" que sí era de su conocimiento con todo el simbolismo y misterio que encierra.

A continuación unos ejemplos de arco iris en cerámica:



Ceramio Mochica.
Colección del Autor.



Ceramio Chavin.
Colección del Autor.

Del ceramio de la izquierda hay dos elementos a comentar: 1) la figura del guerrero con rostro de felino sale de uno de los asientos del arco iris, es decir emerge del sitio que corresponde al poder humano por concesión divina; y 2) se perciben dos lados del arco iris que pueden surgir a dos escaleras para llegar al cielo; como dice una canción popular: "Para subir al cielo se necesita de una escalera grande y una chiquita" (4). Efectivamente en el trabajo escultórico se perciben dos escalas de diferentes tamaños.

El elemento escalera que llega al cielo ya está descrito en el sueño de Jacob relatado en la Biblia (Génesis, 28.12).

El ceramio de la derecha confirma lo dicho sobre el poder humano como concesión divina: Los extremos del arco iris se asientan sobre el lomo de un felino que conforma el nivel tierra.

6.- Los Arcos Adosados.

Estos arcos se sitúan constituyendo las siguientes formas:



Se trata de dos conjuntos de arcos religiosamente no imaginados. El primero trastoca todo el dispositivo establecido para las tres dualidades como para el nivel tierra, quedando este último en posición vertical completamente anormal; además no proporciona posibilidades para el ascenso de los humanos al cielo. En el segundo el nivel celeste queda tanto en la parte superior como en la inferior, lo cual crea una confusión inadmisibles. Son formas que sólo pueden ser concebidas estéticamente y no dentro del campo de

los simbolismos religiosos.

7.- Del Yugo al Arco de Triunfo.

El yugo es también un conjunto de dos arcos, en que ambos son subterráneos, proporcionando el siguiente aspecto esquemático:

Es el que se coloca a los bueyes para los trabajos de roturación de la tierra agrícola con el arado. En una de las guerras que sostuvieron los romanos para dominar a la Península Itálica fueron derrotados por los samnitas (-321), y los prisioneros latinos debieron pasar bajo un yugo en señal de humillación y sin mayor injuria fueron liberados. Posteriormente, en la época de las grandes victorias romanas, como contrariando el doble arco de la vergüenza, se elevaron arcos sobre el ras del suelo para celebrar estos acontecimientos gloriosos; de la humillación se pasó al triunfo. Esta correspondencia en contraste es tan válida que los arcos de triunfo no tuvieron nunca dos vanos, para no recordar el yugo, sino uno () o tres ().

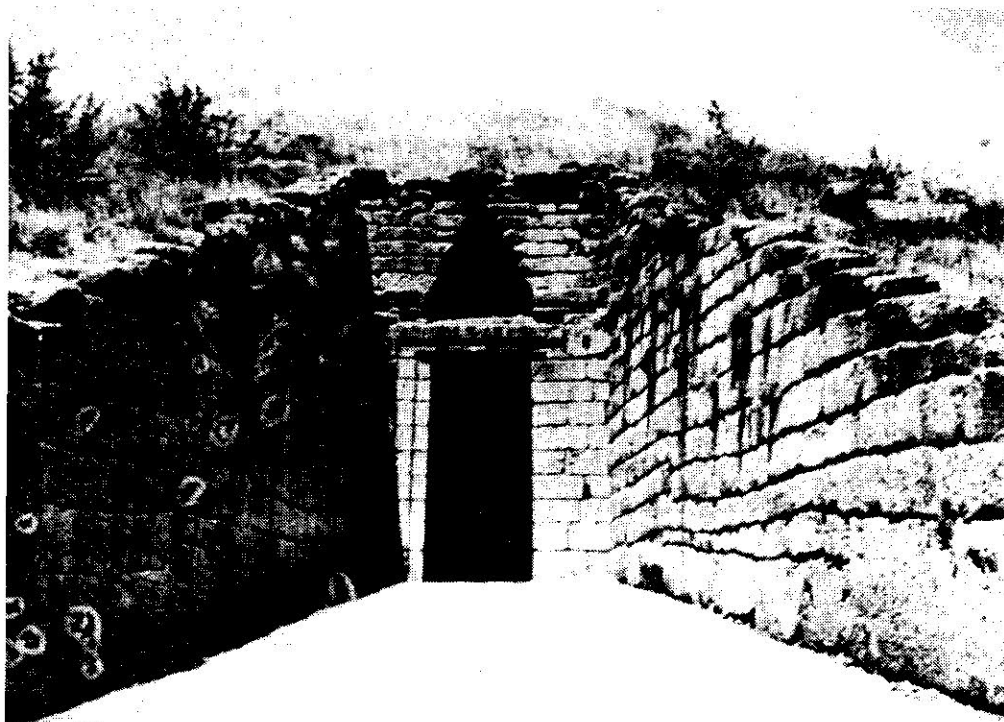


Arco de Tiberio.

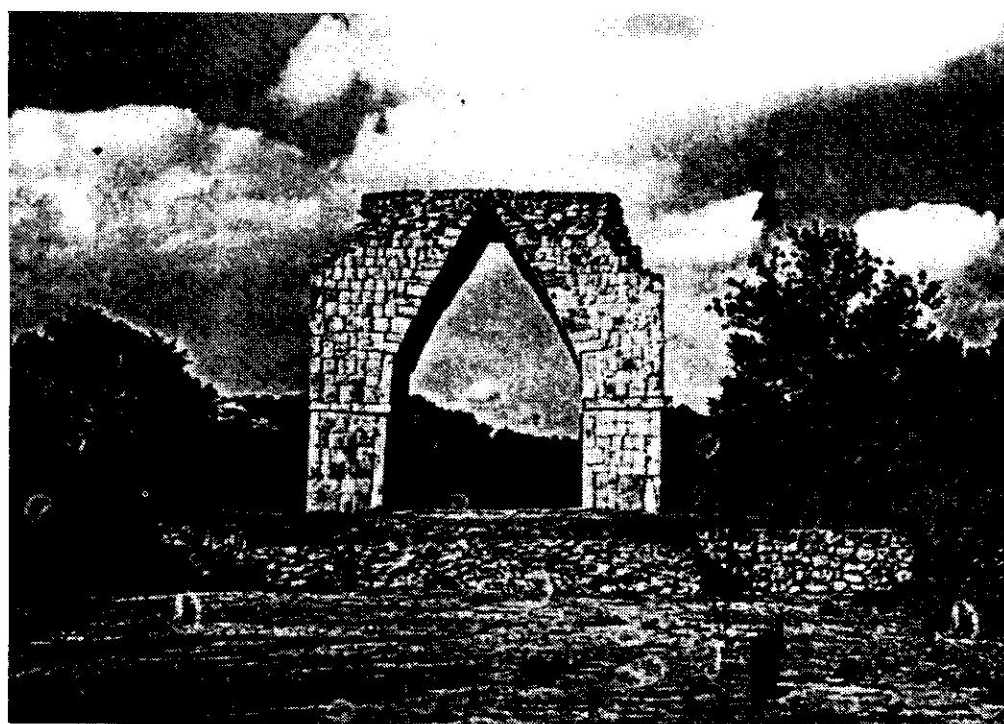
"Historia del Arte". 7ª edición, Barcelona, 1963.
Tomo I. Pág. 281.

El simbolismo de los arcos de triunfo más parece una compensación bélica libre de toda situación religiosa; pero para llegar a esta forma arquitectónica se tienen ejemplos de grandes esfuerzos para alcanzar el cielo que resultaron frustrados a pesar del anhelo que denotan sus obras, conforme

se percibe en la entrada a la tumba llamada El Tesoro de Atreo en Micenas (5) y el falso arco de Kabah en Yucatán de la cultura maya. Estas energías llenas de ansia sólo pueden tener una explicación: la de lograr la forma del arco iris con sus tres dualidades.



Tumba de Atreo.
José Pijoan y otros:
"Historia del Mundo".
Salvat, Barcelona,
Tomo 2. Pág. 187.



Arco falso de Kabah.
José Pijoan y otros:
"Historia del Mundo".
Salvat, Barcelona,
Tomo 6. Pág. 160.

La forma del falso arco con sus sucesiones escalonadas laterales ha dado lugar a varios tipos de edificaciones, como son las cinco siguientes:

1) El sigurat babilónico que es escalonado sin vértice.

2) La pirámide egipcia primitiva claramente escalonada como la de Zakkara.

3) Las pirámides truncadas precolombinas, también truncadas.

4) Las pirámides egipcias clásicas

como evolución de la N^o 2), no escalonadas desde una perspectiva algo lejana para poder apreciar mejor las grandes líneas de estos edificios, pero en realidad desde una visión cercana se comprueba que no dejan de tener escaleras.

5) El frontón griego en donde se borran las formas escalonadas; no hay nada de místico en esta manera arquitectónica aunque se haya empleado en templos; es bella pero fría.

De estos cinco ejemplos cuatro poseen escaleras, lo cual indicará la importancia que los hombres otorgan al ascenso al cielo, lugar que está indicado en el vértice de los edificios. Este deseo de ascensión puede tener dos modalidades: cuando obedece a la arrogancia humana dando lugar a la comunión segunda espúrea, que ya se ha visto; o cuando en este anhelo predomina el temor a la Divinidad, es una situación profunda de sentimientos al parecer contradictorios en querer y a la vez temer encontrarse con lo querido.

Por el relato bíblico sabemos que en la construcción del zigurat era el primer impulso el dominante y no se llegó a construir el vértice porque se produjo la confusión en el lenguaje de los constructores (Génesis, 11.9). Posiblemente el motivo para que las pirámides precolombinas quedaran truncadas fue que sus creadores consideraron una osadía invadir un lugar que correspondía a la Divinidad. Sentimiento contrario puede verse en la pirámide egipcia clásica en que al construir un vértice dominante no existió tal temor; se trata de un enorme mausoleo para un hombre, el faraón, que ha tenido la osadía de considerarse como divino. Diferenciar entre el nivel divino (cielo)

y el nivel humano (tierra) en la búsqueda trascendental de la Divinidad es una constante que han tenido los hombres de todos y en todos los tiempos. Así San Juan de la Cruz (1542 - 1591) en unos impresionantes versos rehusa la búsqueda en el nivel celestial cuando nos comunica:

¿Adónde te escondiste,
Amado, y me dexaste con gemido?
como el ciervo huíste
habiéndome herido;
salí tras ti clamando, y ya eras ido
(6).

A pesar de este testimonio creo que el nivel de la búsqueda no es el determinante para que la comunión segunda no sea espúrea; lo importante en estos sentimientos de anhelo y temor es la primacía del segundo, cualquiera sea el campo de la indagación.

8.- El Arco Ojival.

En la Edad Media se difundió arquitectónicamente al arco de medio punto, sobre todo en las construcciones religiosas (arte románico). Es una representación en piedra de la forma del arco iris con gran perfección. Para la arquitectura bizantina: "La iglesia es una reproducción de la disposición jerárquica que existe en el Universo" (Hutter, 1981 : 151), por lo que un templo es algo más que contener el arco iris; y esta concepción pasó a Europa occidental tanto en el estilo románico como gótico.

De la iglesia gótica se ha dicho que asemeja un templo en oración. La forma de rezar de los cristianos, con las manos juntas, hace que la unión de los dedos más largos formen un vértice, como puede verse en el siguiente dibujo de Dürero:



Dibujo de Alberto Durero.
Colección del Autor.

Las catedrales góticas tratan de seguir esta forma dada por las manos de este dibujo, digo: tratan porque no llegan a formar vértice; indudablemente entre el anhelo y el temor, este último fue el que primó. Sin embargo, estas mismas iglesias medievales poseen otras formas en que los vértices son evidentes, en portadas y ventanas con arco ojivales. En la curva perfecta del arco de medio punto, en su parte media, en la clave, sale una ampolla que es el vértice recalcado dando lugar a un arco apuntado. Arco apuntado también es el conopial (), pero en este último priman las líneas horizontales, al contrario del gótico en donde dominan las verticales.

La posible irreverencia del arco ojival queda anulada al quedar supeditada a una forma mayor, la proporcionada por el edificio todo que, como se ha visto, en ella los lugares sagrados no son invadidos al no haberse construido el vértice mayor. Si la iglesia, como edificación es la disposición jerárquica del Universo, las catedrales gó-

ticas son armonías de anhelos y temores sucesivas verticalmente manifestadas, como puede admirarse en la fotografía de la Catedral de Reims que a continuación se exhibe:



Catedral de Reims. José Pijoan: "Historia del Arte".
7ª edición, Barcelona, 1963. Tomo II. Pág. 213

Las portadas y ventanas con arcos o-jivales se cohesionan dentro de este Universo erecto que es el arco iris cuya unión superior queda como sugerencia; también son arco iris las aberturas comprendidas.

Los planteamientos de anhelo y temor no han cesado, en la edificación de la Catedral de Saint Louis, Missouri, USA, concluida hace poco; se cuenta que el Arzobispo John Glennon "escogió el bizantino sobre el gótico para el estilo interior porque pensaba que las líneas verticales utilizadas en los diseños góticos parecían alcanzar el cielo mientras que las gloriosas cúpulas de mosaicos de las iglesias bizantinas traen el cielo a la tierra" (Ver Dodge Rose, "Estado Unidos. Mosaicos de Catedral de San Luis son un tesoro". Diario El Universal, Caracas, 8 de Abril de 1992).

De todo lo dicho se concluye que las obras de arte y religiosas tienen mucho que decir si se toma como referencia el simbolismo del arco iris, por lo que debemos saber escuchar lo que nos dicen.

NOTAS:

- (1) El que las monarquías hayan poseído esta consagración, y aún ahora no la han perdido del todo (las coronaciones se realizan en las catedrales) explica que políticamente sean más estables que las repúblicas que son completamente laicas, y que la voluntad popular no puede ser más poderosa que la voluntad divina.
- (2) El único bóvido americano que podría haberse prestado a esta interpretación era el bisonte de las praderas norteamericanas, pero la forma de su cornamenta no proporcionaba una visión adecuada a tal idea.
- (3) Claude Lévi-Strauss opina: "... Lehmann-Nitsche, chi ha pubblicato numerose versioni di questo mito, ha dimostrato quanto sia frequente, nel Sudamerica, l'assimilazione del arcobaleno a un serpente". En: "Il crudo e il cotto". Milano. Casa Editrice Il Saggiatore. 1966. Pag. 323.
Es posible que esta creencia sea universal, en el libro de Pere Bosch Gimpera: "La América prehispánica". Barcelona, Ariel. 1975, en la página 241 exhibe un ejemplo de serpiente bicéfala de la época Chu (China) en que no es difícil identificarla con el arco iris.

(4) De mucha difusión en Europa y América; posiblemente su origen sea francés.

(5) En el mismo Micenas existe otro arco falso: "La Puerta de los Leones", pero con representaciones más complicadas, cuyos simbolismos escapan a los límites del presente escrito.

(6) Poema inspirado en "El Cantar de los Cantares" del Rey Salomón, titulado: "Cántico espiritual entre el alma y Cristo su esposo".

RESUMEN

El trabajo sitúa tres dualidades representadas en el arco iris (Cielo/Tierra, Principio/Fin, Divino/Humano); a través de ejemplos se estudian algunas interpretaciones sobre estas dualidades, así como la de diversos tipos de arcos con sus significaciones.

Se concluye tratando de como el sentimiento místico de anhelo y temor ha dado lugar a formas arquitectónicas.

SUMMARY

This article defines three dualities represented in the rainbow (sky/earth, beginning/end, divine/human); by means of examples some interpretations of these dualities are studied, as well as of the different types of rainbows with the meanings given them.

In conclusion the author discusses how mystical feelings of longing and fear have given rise to architectural types.

BIBLIOGRAFIA

LEVI-STRAUSS, CLAUDE:

1976 "Antropología Estructural". 6ta ed. Buenos Aires. Eudeba.

VALCARCEL, LUIS E.:

1943 "Cultura de los pueblos agrícolas". Lima. Revista del Museo Nacional. 12.

ETNOHISTORIA

DE LOS LLANEROS

EN

APURE Y BARINAS

Nelson Montiel Acosta*

LOS LLANEROS:

La historia oficial ha pretendido presentar a los llaneros como pastores y criadores de ganado, o como serviles de los ganaderos de los hatos, en un intento de obviar los intereses en conflicto, que históricamente han existido entre los propietarios de la tierra y del ganado y los llaneros. Estos se desarrollaron en el seno de la sociedad colonial, pero al margen de ella y de sus leyes, prefirieron deambular por las matas y sabanas llaneras antes de sujetarse a los pueblos de religiosos y regidores; con hábitos predominantemente de cazadores de ganado, aunque eventualmente se ponían al servicio de los hatos para los trabajos de llano, pero sin mantener ningún tipo de sujeción a los propietarios. "Pasan de 1.500 los que se hallan dis-

persos en los montes, campos y valles, haciendo vida abominable, sin reconocer ley, ni domicilio alguno, viviendo con un total de libertad", refiere un documento colonial sobre Barinas en 1740 (Documentos para la Historia Colonial de los Andes Venezolanos, S.XVI al XVIII, p. 85). "La poca sujeción de los vagamundos de los cuales forman parte los ladrones y rochelas, pues estos andan trabajando un mes en un hato y otro mes en otro y no tan sólo no sirven de provecho de esta forma, sino de daño, imponiéndose en los parajes de las sabanas, con la poca sujeción que tienen de despedirse cuando se les antoja para hacer sus pillajes y desjarretos con seguridad"; se quejaban los ganaderos de los territorios de Santa María, Quebrada Honda y Unare, en unas noticias sobre el estado de la ganadería en 1768 (Armas Chitty,

* Universidad Nacional Experimental de los Llanos "Ezequiel Zamora" - ULLANES, Barinas.

J. A., Historia del Guárico, Tomo I, P. 225).

Núcleos de llaneros sin sujeción ni domicilio fijo convertidos en factor de subversión del orden colonial en los primeros pueblos de religiosos en el Apure, que en muchas oportunidades unidos a los indios hostigaban a los misioneros evangelizadores. "En vano el Rey, en virtud de esas informaciones ordenaba a los prefectos de misiones a reducir a pueblo a mulatos, mestizos y otras gentes libres, vagas y dispersas que están refugiadas en la llanura y que son ejemplo pernicioso para los indios, porque les enseñan el robo, la vagancia y la molicie...", denunciaban trágicamente los misioneros de Cunaviche a finales del Siglo XVIII (Carrocera, Buenaventura, Misión de los Capuchinos en los Llanos de Caracas. Tomo I, p. 215).

"Hombres de la sabana, vivían en familias separadas, cada una con un jefe común a usanza de los antiguos patriarcas..., aunque usualmente se les llama pastores y se les considera como tales, sus hábitos y sistema de vida eran en realidad los de un cazador, por que siendo del todo salvaje el ganado que constituye su única riqueza, el trabajo para recogerlo en la vecindad del hato era necesariamente violento e incesante. Constante ejercicio a caballo, una indiferencia adquirida con los rigores del tiempo, todo ello había contribuido ya a prepararlo para la igualmente ruda profesión de las armas"; confirma nuestros criterios el testimonio del Richard Vavell, miembro de la Legión Británica que presenció las campañas bélicas de la Independencia en Apure (Vavell, Richard, Las Sabanas de Barinas, p. 4). Calzadilla Valdés, ya en nuestro siglo, refiriéndose a los llaneros apureños apuntaba

"... aquellos hombres que cuando le vuelan la pierna a su caballo y le tallonean los ijares, se les vuelve el mundo chiquitico, según su propia expresión, que no reconoce Dios, ni ley, y no lo seduce ni los reduce sino la fuerza, la destreza y el aguante" (Calzadilla Valdez, Por los Llanos de Apure, p. 49).

El trabajo de campo etnohistórico en las comunidades apureñas y barinesas nos ha permitido recoger importantes testimonios dentro de los mismos llaneros, que nos llevan a precisar la permanencia de este sistema de vida a través del tiempo. "En la vida al llanero no le gusta vivir sugestionao, no es empleado público, todo empleado público tiene la responsabilidad de que tiene que ir al trabajo fijo, en cambio el llanero está libre, puede ir para donde le da la gana a otro hato a trabajar, donde le parezca, con ser conocedor del ganado, enseñar el caballo a pararse y recular, todo eso forma al llanero". (Natalio Castillo. Llanero de Biruaquita. Apure 27 - 02 - 88).

"El llanero es aquel que nace propiamente en el llano, que le sirve a la patria, cria con leche de vaca, que sepa montar a caballo, que tenga carácter, que ande a pié, a tuco, que no conozca el miedo, que sepa enlazá, y haya luchado por su libertad" (Pedro Cueva. San Silvestre. Barinas, 03 - 06 - 89). "Que monte a caballo, que quesee y cace ganado" (Rufino. Elorza, Apure, 18 - 06 - 89). "Yo no reconzco ley / ni exijo ni doy razón / pueda que algún orejano / amanezca en el botalón/". Así resume Teófilo Alzurú la vida libertaria y la condición de cazador del llanero en un corrido denominando "Del Milagro Vengo Yo".

Los llaneros coexisten en la sociedad organizada por "los vencedores", viven en las sabanas, caseríos, pueblos, en la vecindad de los hatos y fundos, o en la periferia de las principales ciudades del llano; pero sin reconocer su ley, ni su racionalidad económica y social.

ENTRADAS Y SALIDAS DE AGUA: CICLO ECONOMICO DE LOS LLANEROS

La concentración de la propiedad territorial en grandes latifundios, la introducción de las cercas, de nuevos tipos de ganado y del trabajo asalariado en el llano, han ido configurando un nuevo cuadro de relaciones de producción entre ganaderos y llaneros. Sin embargo, los llaneros siguen siendo cazadores, actividad que complementan con el empleo eventual de los trabajos de llano, las relaciones de peonaje en los hatos y fundos, con el aprovechamiento del ganado pueblerino o de los conucos cuando las condiciones ecológicas del llano así lo permiten. Otros mantienen pequeños rebaños como pisatarios de los hatos de donde se proveen de leche, queso y cuajada.

Entradas de agua

Las entradas y salidas de agua marcan la pauta del ciclo económico de los llaneros, en una concepción del tiempo eminentemente ecológico. El comportamiento de los animales, la luna, los vientos y la flora sabanera indican esos esperados momentos. Los toros casquean los polveros, los becerros retizan incesantemente negándose a entrar a los corrales, las avispas carniceras y los "moscardones verdes" proliferan en las casas llaneras. La luna permanece a medio cielo y en la creciente se ve abierta. "A medida que se acentúa la proximidad de las llu-

vias el tiempo se hace más calmoso y cuando éstas llegan el viento amaina por completo y un techo de espesas nubes cubre total o parcialmente el cielo, entonces los días son grises y la atmósfera se siente pesada" (Tamayo, Francisco, Los llanos de Venezuela, Tomo I, p. 24). Este proceso se produce generalmente en Abril en el alto llano y mayo y junio en los bajos. Abril, mes de remolinos y chubascos /, que huele a tierra remojada /los que traen alegría a la llanura /, y de pronto se alegra la vacada /. Mayo: y vuelve el movimiento de los llaneros /a emprender de nuevo vaquerías /, lucen cobijas nuevas y caballos/, que ostentan con grandes gallardías" (Plaz, Jorge, "Almanaque Llanero". Cit. en Torrealba, Antonio José. El Diario de Un Llanero. Tomo IV, P. 219.

Cuando se aproximan las entradas de agua los llaneros se dedican a múltiples actividades: cacería de ganado y caballos: "En marzo o en mayo se cazaba ganado casi salvaje. Enlazao, trampeao o cazao con escopeta, los caballos chicoteaos o embrujaos. (F. Silva, La Luz, Barinas, 14 - 06 - 89). Además se cazaban chigüires y lapas, se buscaban los animales perdidos de las casas y se preparaba la tierra para sembrar los conucos, con tala y quema o con bosta de vaca si eran pequeños. En los fundos y hatos se construían o reparaban los corrales para comenzar los trabajos de llano. "Por ejemplo el lunes se iba a comenzá a trabajá llano, el domingo se recogían los madrieros, el lunes se recogió to el mundo y se remontó, debe haber un llanero que amanezca allá con ese ganao, se cogió y cuando llegaron los bueyes se les puso sitio allá. Anteriormente se acostumbraba primero que ná apartá toros, luego venían hieira y capá en la creciente, para que los bichos no se

alunen. Se metían en una corraleja solos y lo que era de hierra se metía en otro, después que se capaban se largaban, después se apartaba la madrina de vacas,... si era pura cogía e' novillo,... era pura cogía e' novillo, eso era todos los años, se principiaba en abril, hasta junio y julio, que estaba muy hondo ya y no se podía con las caimaneras". (Pablo Flores. La Velera, Apure. Entrevistado en Barinas, 11 - 1986). Se recogen las crías de cochinos y se vende queso y leche de las vacas puebleras: "Es el que se aprovecha ordeñándolo, cuando se mataba se repartía la carne, prestando servicio a la comunidad, y el que no tenía vacas uno se las prestaba para que las ordeñaran". (Vicente Osorio. Canaguá, Barinas, 17-06 - 89). Se amansan los caballos. "Cuando está cerrero viene el proceso de amansarlo, amarrándolo y poniéndole un par de sueltas, se amarra en el botalón para que el caballo ablande la nuca y el pico con el bozal. Al día siguiente montarlo durante media hora, lo mismo en la tarde. Esto se hace por cuatro días hasta que quede preparado". (Alfonzo Rico. Barinas, Barinas, 29-06 - 89). Todas estas actividades se repiten hasta que se inundan las sabanas. En el bajo llano se caza ganado y se marranea en los bancos y la canoa sustituye al caballo en el trabajo con el ganado.

Salida o bajantes de agua

Se percibe por los vientos alisios. Soplan constantemente con intensidad y a veces llegan a ser tan fuertes que derriban árboles y viviendas. "El bari-nés" le dicen los apureños a estos cięptos de verano, generalmente se producen a fines de octubre o a principios de diciembre. La luna creciente se ve con la punta "gacha", en el llano bajo,

las capas amarillentas se comienzan a ver en los bancos antes anegados. El agua se calienta y se corrompe originando casquera en ganados y bestias. En los bajantes los llaneros se dedican a la caza y a la pesca, aprovechando las arribazones y los retiros de las aguas para coger tortugas, terecayes y galápagos. Recogen las madrinas de caballos para concentrar de nuevo el trabajo de llano: Aparte, hierra, capada y estoconeo. Se cogen las queseras y se amansan las novillas. "Se cazaba ganado en octubre o en noviembre, se reconoce el hatajo y se pone un grupo de hombres por cada camino y enseguida se comienza a arriar hasta cansarlo". (Cleto Gómez. Elorza, Apure, 21-06-89). Comenzaba también el trabajo con las tapas. "En octubre y noviembre era un trabajo fuerte que había, las tapas... ¡la cogía e' tapas!, es una vaina que se ponían unos palos y en una parihuela cargaban tierra entre dos hombres... a bueno y se van a cogé una tapa, esa es una agua que hay que estancarla, pa' que no salga antes que se retire definitivamente el agua, hay que tranquilarla". (Pablo Flores. Entrevista citada). También se hacen los jagüeyes, se arreglan los bebederos, las sillas y se tejen cinchas y se desmatonan los caminos.

CACERIA DE GANADO Y CABALLOS. "¡ A ENLAZA AL QUE CORRE ALANTE!"

Aunque las leyes del llano persiguen desde que existen a los llaneros por el aprovechamiento del ganado cimarrón, éstos persisten en cazarlo porque es la fuente fundamental de su sustento y reafirma su condición de cazador de la sabana. De distintas maneras, a diversas horas, los llaneros siguen usufructuando el ganado cimarrón y chifleando ganado; circunstancia que los ha mantenido enfrentados a los ganaderos, a quienes también les

emplean sus conocimientos en la captura del ganado cimarrón para beneficio de los hatos. Pablo Flores, señalaba que en La Velera "se cazaba ganado en febrero y marzo, con gente adiestrada, doce hombres aproximadamente, temprano se sondea para saber a que hora sale". (Pablo Flores. Entrevista citada). "En Guasqualito se cazaba ganado cada mes, dos meses. Se salía a caballo y lo enlazaban o correteaban hasta un corral" (José Nicomedes Zerpa. Guasqualito, Apure, 18 - 06 - 89). En Mantecal "se cazaba ganado cada un mes, doscientos aproximadamente, se salía un grupo de hombres, un grupo se iba por un lado y otros igual, rodeaban el rebaño y se corría así durante horas, hasta sacarlos de sus comederos, para desorientarlos, después se clasifica, se sacan la de los ganaderos amigos de uno, los arruinados y se reparten los chifles y se cachapea el de los bellacos" (Francisco P., Mantecal, Apure, 20-06-89). En Barinas "antes se cazaba ganado como arroz, hasta cincuenta en un solo viaje, arriados, embrujados, cachilapeados, con corrales falsos, perseguidos en caballos, maneados, coleados, en la época de verano" (Pedro Cuevas. San Silvestre, Barinas, 03 - 06 - 89). "Se cazaba de noche o se robaba, se escogía el mejor ganado y se enlazaba" (Eleazar. Canaguá, Barinas, 06-06-89).

"Al cimarrón había que hacerles trampas para poderlos agarrar, si la madrina de ganado sale de cuatro a cinco de la tarde, los llaneros estaban acomodados antes de las tres, ocultos, cuando el ganado salió, comió y se echó, se le sale siempre cuando la noche esté más oscura, a enlazá cada quien lo que le caiga en la sogá y el llanero conoce al cimarrón en el resuello y en la carrera ; porque siempre va alante!" (Clodomiro R., Obispos, Barinas,

(11 - 06 - 89).

También los llaneros cazan ganado con "maraña". "Le cortaban la punta de la oreja y se la metían en el bolsillo, otros le cortaban los pelos de la mota y se cargan en la cinta del sombrero, los bichos se vienen solos" (Juan López. Caroní Alto. Barinas, 01-06-89). "Por lo menos Ud. agarra una res acá, la barrió ahí, le pica el corazoncito de la cerda, y tiene que dásela al que vá jalá, metésela en el jocico al bicho que va jalá y eso es verdad esa res se la lleva uno sin que nadie la arrée, si es una vaca cabrestea más fácil, el toro es más difícil. La vaca tu tamle picas en la yuca del rabo una cruz, en lo que ella se orina se pone inquieta, se desorienta y también te la llevas. También por lo menos si tu barriastes, coges una paja y se la metes en la lengua, se la sacas con babasita y se la tallastes en la paleta pa'lante y de ahí un pedacito a la sogá; eso si es verdá que se la lleva Ud. pa'donde le de la gana, solita, jesa si es la verdadera maraña!" (Natalio C. La Guanota, Apure, 27-02-88).

CACERIA DE CABALLOS. "BRUJEOS O CHICOTEOS"

Al igual que el ganado, los llaneros también cazan los caballos que constituyen su instrumento fundamental para el trabajo. Los cazan en la sequía enlazados con otros caballos, trampeados, embrujados o chicoteados. "Ellos se apartan por puntas, Ud. es un brujeador con yeguas mancitas y se las va metiendo a los caballos potreros, las yeguas corren para los encerraderos y los caballos potreros las siguen, porque están emburdelados. También se cogen chicoteos, te montas arriba de un árbol, pones las yeguas abajo y cuando paren, los chicoteas" (Pablo Flores.

Entrevista citada). "El caballo se paró del lado afuera de las ramas y desde ahí le amusgaba las orejas a su yegua y le señalaba su larga dentadura..., por último, el negro patas blancas resolvió meterse debajo del trompillo a sacar su yegua, y lo fue haciendo con mucho sigilo, bajó la cabeza y escondió para atrás sus movientes orejas. Así fue entrando en la sombra del árbol hasta llegar al ramo donde estaba Agamenón..., en el momento que pasó pegó un silbido imitando al gavián Colorado venaero... levantó la cabeza para orientarse, tan alto que el mismo metió la cabeza en el furtivo lazo"(Torrealba, Antonio José. El Diario de un Llanero. Tomo III, p. 443).

SANEAMIENTO DE OREJANOS. "SANCOCHAO Y ESPELIAO POR LAS NARICES DE LA AUTORIDAD"

La ley también es exclusivista en el aprovechamiento de los orejanos. "Solo pueden aprovechar los orejanos, quienes posean dos leguas lineales de tierra y una hierra anual de 200 reses", señalaban las ordenanzas del llano de 1811, criterios que se mantienen con pocas variantes en las Leyes del Llano vigentes en el país. Sin embargo, la presencia de estas leyes jamás han constituido un obstáculo para que los llaneros sanéen y compongan orejanos para su propio provecho. "Eso hay distintas clases de sanea a los orejanos, hay uno que se llama el hierro sancochao, tu tumbas una res y la maneas, pones a sancochá en una perola el hierro que le vas a poné, se calcula que hierva el agua y se lo pones a la res, eso lo que hace es sancochá el cuero por dentro, eso tu le pasas la mano y no bota cuero, eso se hincha y al mes es que viene a cascará, ahí le viene a salir el pelo aborbojao y el cuero bota

la cáscara y eso no se borra pa'más nunca. Entonces, si tu no tienes el hierro, tu agarras un alambre, le haces el diseño y lo pones a calentá y también sirve".

"El espelio es que tu agarras un cuchillo, una punta de cacho o una navajita, la pones y le vas arrancando el pelo al animal y entonces queda la marca parejita exactamente como si fuera vieja, eso tienes que echale carbón y manteca, entonces le untas y se ve el hierro simplemente viejo, como si fuera herrao de un año, pero eso dura una especie de ocho días!, porque a los ocho días le crece el pelo y queda otra vez orejano. Mientras tanto, se lo pasas por las narices a la autoridad como si fuera tuyo y lo vendes y después que le crece el pelo; hasta lo puedes volver a buscá". (Entrevista en La Piedra, 08-08-89. El nombre se omite por razones obvias).

BIBLIOGRAFIA

DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA COLONIAL DE VENEZUELA:

1970 A.N.H. No 93.

ARNAS CHITTY, J.A.:

1978 Historia del Guárico. San Juan de los Morros. Edit. Gráficos.

CARROCCERA, BUENAVENTURA PR.:

1972 Misión de los Capuchinos en los Llanos de Caracas. A.N.H. No 111. III, Vol.

VAVEL, RICHARD:

1973 Las Sabanas de Barinas. Caracas. A.N.H. No 10.

TAMAYO, FRANCISCO:

1972 Los Llanos de Venezuela. Caracas. Monte Avila Editores.

TORREALBA, ANTONIO JOSÉ:

1987 El Diario de un Llanero. Caracas. Edic. U.C.V.

RESUMEN

Resultados de un trabajo de campo en las comunidades de los llanos de Apure y Barinas, el cual fue completado con un estudio etnohistórico sobre los "hombres de la sabana", llaneros que fueron factor de subversión del orden colonial y siguen reconociendo sólo su propia ley.

Se nos hace una descripción de su relación con el agua y sus actividades ganaderas.

SUMMARY

Results of field work in the communities of the Apure and Barinas plains, which was completed by a ethnohistorical study of the "men of the savanna", plainsmen who helped subvert the colonial order and continue to recognize only their own law.

A description of their relationship with water and their cattle-raising activities is given.



Foto: Richard Fong.



Foto: José Ignacio Vielma. Barinas.



Foto: José Ignacio Vielma. Barinas.

Este es el tercer artículo que presentamos sobre el pueblo sefardí. En esta ocasión vamos a tratar el tema de la lengua y la literatura jude-española, que sin duda ha contribuido a enriquecer el reservorio cultural español.

Por otra parte han colaborado a preservar para el pueblo ibérico una parte importante de su historia.

Para nosotros, americanos, es importante conocer esta historia, pues, sin duda, España es parte de nuestra propia historia. Además porque fueron muchos los judíos sefarditas los que llegaron a estas tierras, buscando rehacer sus vidas y trayendo consigo su lengua y sus manifestaciones líricas.

LENGUA

Y

LITERATURA

SEFARDI

Luisa López de Pedrique*

La cultura sefardí ha dado importantes contribuciones a la sociedad española del medioevo. No hay duda que tanto los árabes como ellos desempeñaron un significativo rol civilizador. La España que encontraron los moros y judíos en el siglo VIII era rústica, atrasada y primitiva con excepción de ciertas ciudades que habían desempeñado un papel importante en el pasado. Los invasores trajeron un gran número de sabios y eruditos en todas las ciencias y las artes de la época. Se fundaron escuelas de traductores como las de Córdoba y Toledo que trabajaron sobre los textos griegos, árabes y hebreos. Obras importantes de las ciencias naturales, las artes y la filosofía se tradujeron del griego al árabe y luego al latín. Los judíos abrieron academias para el estudio del Talmud y la Torá y las mejores interpretaciones del Antiguo Testamento se deben a e-

llos. La Cábala, obra excelsa del misticismo hebreo, nació en España, llegando a ejercer gran influencia sobre el pensamiento religioso y místico de aquellos siglos y aún sobre el propio cristianismo.

Las construcciones arquitectónicas son tan hermosas como las árabes; España cuenta hoy con majestuosos templos que sirvieron en otros tiempos de sinagogas, además de villas y palacetes de enorme valor histórico y artístico.

Más de cuatrocientos códices y documentos hispano-hebraicos enriquecen los archivos y bibliotecas de España. Muchos historiadores coinciden en afirmar que fue la única civilización real durante los siglos XII, XIII y XIV en occidente, justo hasta la toma de Bizancio.

* Departamento de Ciencias de la Conducta, Facultad de Medicina, Universidad de los Andes, Mérida.

La Lengua Ladina.

Con frecuencia se ha hecho hincapié sobre las consecuencias económicas que trajo la expulsión de los judíos de España. Pero igual o más negativo fue el vacío cultural e intelectual en que quedó sumergida la península Ibérica con la salida definitiva de los sefarditas. Amador de los Ríos, historiador español, señala que:

"... dicha expulsión fue una grave interrupción... en el desarrollo de nuestra cultura nacional" (Ben Amí Shlomo, España y el Legado Sefardí, pág. 5).

Ben Amí es de la opinión que este vacío profundo nunca ha podido ser llenado de nuevo.

Claudio Sánchez Albornoz, otro historiador español, dice:

"España rechazó la capacidad mental del pueblo hispano-judío y su especial talante y talento para los obras del intelecto" (Idem).

Efectivamente, los judíos sefarditas legaron un importante bagaje científico y humanístico que aún hoy deja sentir sus repercusiones. Los momentos más luminosos en España los alcanzó la cultura sefardí en los siglos XI y XII, hemos mencionado ya algunos nombres significativos en el primer artículo de esta serie (Ver Boletín Antropológico NQ21, pág. 40-49).

Después de la expulsión de los judíos españoles se encargaron de llevar la cultura hispana del medioevo a todos los puntos donde se fueron estableciendo: Europa, Oriente y América

se nutrieron con los aportes sefardíes, éstos a su vez enriquecieron dicha cultura con nuevos aspectos que tomaron de los distintos pueblos que los fueron acogiendo. Uno de los elementos más importantes fue el de la lengua. Los judíos salieron de España en el siglo XV llevando el español a todos los sitios donde se instalaron. Hemos considerado de interés abordar la lengua judeo-española porque ella fue la expresión de una cultura floreciente en países lejanos de España y que pervive aún hoy, considerándose una reliquia de aquella época. En efecto, según algunos especialistas en la materia la cifra actual de sefarditas dispersos en el mundo alcanza cerca del millón de almas y estos utilizan aún el "iudío" como lengua familiar.

El judeo-español ha recibido diversos nombres dependiendo del lugar donde los sefarditas se establecieron y la diferencia que hicieron entre la lengua que hablaban familiarmente y la que utilizaban para los textos sagrados y los escritos literarios como por ejemplo los romanceros.

Sobre los textos sagrados, sabemos que los rabinos denominaban "ladino" a la lengua utilizada para los escritos religiosos y es que el ladino era para los judíos lo que el latín para los católicos. Este vocablo por lo tanto, deriva muy probablemente de la voz "latino". "Enladinar", quiere decir en ladino, traducir textos hebraicos al español. (Wagner Max, citado por Besso Henry, Los Sefardíes y el Idioma Castellano, pág. 12).

Para muchos estudiosos el ladino es lengua eclesiástica, derivada de una variante del castellano, mucho más pulida y culta y de una excelencia de estilo que no poseía la lengua fami-

liar. Leo Spitzer la define como:

"...un lenguaje mixturado como de una especie de castellano antiguo y también es el lenguaje litúrgico de los sefardíes" (Spitzer Leo, citado por Besso Henry, op cit., pág. 13).

Con respecto a la lengua familiar, se ha llamado de muchas maneras. Dentro de España antes de la expulsión parece que los judíos se referían a la lengua familiar como "zudío", o sea, judío. Una vez fuera de la península y establecidos en diversos países de occidente y oriente se adoptaron distintos nombres para la lengua materna. En Salónica se llamaba al español de los judíos, "zudío", "gidió" y "romance", aunque este último nombre fue muy poco utilizado. En Esmirna se usa el vocablo "sefardí" para designar el habla corriente de los judíos españoles. En Bucarest, Rumania y en algunas partes de Salónica y Estambul, se oye aún hoy, según el Rabino Dr. Shabetai Djaén, el vocablo "judesmo" para referirse a la lengua hablada por los judíos de España y que sería una variante del "judaísmo".

Un vocablo más reciente es el que se utiliza en Israel, "españolit". Hoy en día los estudiosos se refieren en general a la lengua sefardí como "ladino" distinguiendo entre la variante culta utilizada en los textos religiosos, escritos y orales y la variante hablada en familia, pero denominando a ambas con este mismo nombre.

El ladino varía en un grado más o menos mayor dependiendo de la región donde se habla. Varios son los factores que intervienen en esta variabilidad:

1) La región de España de donde provenían los sefarditas. Si bien el español medieval era el que hablaban todos para el momento de la expulsión, no se puede olvidar que este español presentaba variantes distópicas, es decir, regionales. Los judíos que estaban establecidos en los reinos de León, Asturias, Navarra y Aragón tenían rasgos distintivos en su habla diferentes de aquellos que vivían en Castilla o el sur de España. De hecho en el imperio Otomano, donde fueron muy bien recibidos, se organizaron en "cales" o comunidades por región, llegando a imponerse el cal castellano por encima de los demás cales románicos.

2) La región a donde llegaron produjo también sus consecuencias sobre el idioma. En Salónica por ejemplo, el ladino presenta influencias griegas, en Constantinopla influencias turcas y así sucesivamente. A continuación presentamos algunos extractos ladinos de diferentes países:

"...Esto terminado, el Señor Abulafia dice a su convidado: 'Si su merced escuchara, yo con su merced platíco'. El convidado responde: 'Ninguno sabe lo que hay en la olla, más que la cuchara que la menea'. Empieza la discusión, no de patrañas, solamente de ley y de exemplos sabios. El hijo reglado, que escucha atento las pláticas, al acabarse alevanta e trae 10 tazitas para moka, pero vacías para jugar a los 'findjanes' (en turco-árabe, tazas), y demanda de su madre el anillo".

1752. Esmirna. En un hogar castellano. (Besso Henry, op cit. pág. 17).

"Mi mui keridos ermanos y ermanas. Si komo ai muncho tiempo que no a oyido de vuestra parte esto kuriozo de saver komo vos topash de la salud y komo estash pasando la vida. Kon muncho gusto y alegría vos escrivo estas kuantas palavras por darvos a saver ke gracias al Dio mosotros mos topamos mui buenos..."

Estracto de una carta escrita en judeo-español de Bulgaria. Siglo XX. (Idem, pág. 18).

"La lingua ke favlavan era espaniol ke avían emportado con eyos i la kultivavan también komo lo avian echo en Espania malgrado el duro menester ke los arempushava a refarzerse una morada i una vida nueva en este paiz enteramente estrazero para eyos, ma mui akozedor..."

Estracto de un texto sefardí de Salónica. Siglo XX. (Idem)

En Salónica se usa aún la "f" antigua aragonesa, "fablar", las demás variantes utilizan la "h".

Hoy en día el ladino se conserva básicamente en forma hablada y con excepción de algún periódico que se publica en Israel ya ni se escribe ni se lee. Algunos institutos de estudios sefarditas se han dado a la tarea de recopilar escritos y documentos en ladino y de impartir cursos de ladino a fin de mantener viva la lengua.

El ladino se escribió generalmente en caracteres hebreos, pero cuando salieron de España en 1492 ya utilizaban caracteres latinos y escribían de iz-

quierda a derecha. Las comunidades judías que emigraron a oriente retomaron la escritura rabinica cuadrada y "rashi" y escribieron de derecha a izquierda. Con esta escritura imprimían los libros y periódicos. En ciertas partes de los Balcanes los sefardíes usaban otra grafía especial denominada "solitreo", para los negocios y en la correspondencia con los agentes comerciales en el extranjero. Todos los libros de contabilidad se llevaban en esta clase de escritura.

Según algunos investigadores el origen del ladino data del siglo XII o XIV en el español pre-clásico. Pero la base del ladino se encuentra en el español del siglo XV. Esta fue la lengua que se llevaron los judíos en 1492 y que conservan con sus variantes hasta hoy en día. El profesor Luria afirma que los dialectos judeo-españoles de los Balcanes muestran una relación bastante estrecha con el español de los siglos XII y XIII sobre todo el de Monastir. Llega a afirmar que es el mismo dialecto que se hablaba en la provincia de León hace más de seiscientos años. (Luria, Max. Citado por Besso, Henry, op. cit., pág. 15).

La pronunciación del ladino se asemeja a aquella de los siglos XV y XVI. Los sefardíes guardan con bastante fidelidad dicha fonética y constituyen por ello: "un gramófono vivo del antiguo idioma".

Características lingüísticas del ladino.

Las principales características lingüísticas del judeo-español son las siguientes:

Fonética: en cuanto a la estructura fonética, el ladino presenta en efec-

to, las características del español medieval. Es el período del comienzo de las diptongaciones romances y en ladino muchos vocablos como "sorte" y "porto" no sufrieron el proceso de diptongación que dio después "suerte" y "puerto".

Para esa época todavía no se había producido la "c" interdental: el ladino utiliza aún los cuatro sonidos sibilantes, dos sordos y dos sonoros que son:

'j'=/dj/ = ʒ

'x'//= ʃ

'c'=/s/ = s

'z'=/z/ = z

Presentan la "h" sorda como por ejemplo en:

hacer > facer > azer > "hazer"

hijo > fijo > ijo > "hiso"

La excepción la constituyen los sefarditas de Salónica que conservaron la "f" aragonesa.

El ladino conserva la diferenciación de los sonidos labial y dentolabial en /b/y/v/ como por ejemplo en los casos "vivir" y "beber" que se pronuncian "bivir" y "bever".

Otras variaciones fonéticas son:

"ll" pronunciada y escrita como 'y'

"hue" pronunciada como 'que' en: "güeso" > "hueso"

"sue" pronunciada como 'esfue' en: "esfueño" > "sueño",

'n' al comienzo de palabra se pronuncia como 'm': "muestro en vez de "nuestro".

Al igual que en español antiguo la 'j' en "dijo" se pronuncia "diso".

Se da la metátesis con el grupo consonántico 'rd' que se cambia frecuentemente por 'dr' como en "verde" que en ladino se pronuncia "vedre".

Morfología: algunos cambios de género se dan, como por ejemplo, "la honor" en vez de "el ...", "la azeite" y otros.

En el campo de las formas pronominales se dan las siguientes alteraciones:

'li' en vez de 'le': "El Dio li mande".

'mi' en vez de 'yo': "Como mi manda"

'mi' en vez de 'me': "Mi encendeise una candela"

'ti' en vez de 'tu': "Como ti"

'se' en vez de 'si': "Cada uno por se, el Dio por todos"

'con se' en vez de 'conmigo'

En ladino se suprime la 'd' del imperativo, por ejemplo en 'abri' en vez de "abrid".

Entre los arcaísmos más frecuentes tenemos:

'so' por 'soy'

'do' por 'doy'

'vo' por 'voy'

'sos' por 'eres'

'querés' por 'queréis'

Las construcciones reflexivas son mucho más frecuentes en ladino que en español al igual que el "yidisch", la lengua de los judíos askenazíes, frente al alemán. El ladino presenta rasgos de los diversos dialectos romances de España, entre ellos:

el grupo 'mb' como en "palombico",

voces finales en 'i' y 'u' como en "arbolis" y "españolis",

'll' ha pasado a 'y' como en : "yebár" en vez de "llevar"

Lexicología: en general se puede decir que el vocabulario arcaico se mantiene y en ciertos casos se da el traslado semántico de las palabras. Muchos vocablos españoles desaparecen para ser sustituidos por préstamos de las lenguas de los diversos países donde se asentaron después de la diáspora de 1492.

El ladino posee algunos vocablos de creación propia, sobretodo en el campo religioso donde se utilizaba una terminología especial. Ejemplos:

Dios = 'el Dio',

'meldar', que significa "leer", "recitar" (textos religiosos),

'enladinar', que significa traducir textos hebreos al ladino.

Sintaxis: en el orden de las palabras y en la estructura de la oración se encuentran diversas influencias de las lenguas extranjeras de los países que los recibieron. Ejemplo: la inver-

sión de las palabras.

Escritura: se utilizaron los caracteres hebraicos cuadrados o "rashi" sin los signos diacríticos, los de puntuación, ni las vocales. A partir del siglo XVI los textos comienzan a ser vocalizados y tiempo después se empieza a utilizar el alfabeto latino. Pero los judíos que emigraron a oriente, en su afán de conservar su tradición cultural volvieron a adoptar los caracteres rabínicos para la escritura hasta el siglo XX cuando se pasaron definitivamente al alfabeto latino.

La Literatura Sefardí.

La Literatura Sagrada.

Entre los aportes más significativos que hicieron los sefardíes a la literatura están aquellos de orden religioso-teológico. Muchos estudiosos del judaísmo son de la opinión que la Mishná y la Guemará, libros ambos que forman parte del Talmud fueron compuestos por el rabí Judá y sus discípulos, todos de origen sefardí. Esta obra se terminó de redactar en el siglo V, es decir, antes de la invasión árabe a la península Ibérica.

León Benoliel les asigna un origen sefardita debido a los rituales que utilizaban. Para Benoliel los judíos orientales y mediterráneos conservaron la tradición hebraica de forma más original, al igual que el cultivo de la lengua hebrea, lengua sagrada para ellos. Esta rama se habría empezado a asentar en Sefarad (España), para los tiempos de la destrucción del primer templo de Jerusalén. Benoliel inclusive piensa que el vocablo "Sefarad" podría derivar de Hisperia o Hespérides, territorio impreciso que se sitúa en el sur de España en la costa de Alme-

ría y Málaga.

"La Biblia menciona a menudo este territorio occidental y se sabe que fenicios e israelitas mantenían relaciones comerciales con Hespérides desde los tiempos de Salomón" (Benoliel León, Los Sefardíes y la Cultura Sefardí, pág. 49).

Los judíos askenazitas emigraron al centro y este de Europa antes del siglo V. Se adaptaron rápidamente a la cultura germánica, llegando a originarse una lengua propia de los askenazitas llamada "yidisch", que deriva del bajo alemán, por otra parte, hicieron transformaciones a los rituales hebreos y alteraron la fonética del hebreo por lo que fueron considerados por los sefarditas como representantes menos genuinos de la cultura hebrea.

Entre los siglos VI al X el judaísmo vivió un período opaco. A partir del siglo X vuelve a resplandecer y esta vez en la España musulmana.

"La antorcha de la Fe y la Esperanza de los judíos pasó pues, a manos del sefardismo..." ...el judío de al-Andalus vivió con dignidad del siglo VIII al XV y el auge de la poesía post-bíblica conoció su mayor esplendor en lo que se denomina período español (siglos X-XV). (Idem, pág. 50).

Los judíos se nutrieron de todo el bagaje filosófico, filológico y científico de su época:

"refinaron su pensamiento literario y restauraron la lengua hebrea gracias al cotejo con el árabe" (Ibidem).

Dentro de lo que produjeron en España se encuentra una amplia gama de literatura sagrada. El género del "piyut" que consiste en poemas e himnos litúrgicos, se desarrolló ampliamente en la España musulmana. La temática principal de la poesía sagrada hebrea-española es la de los Salmos. Entre los principales autores se encuentran: Shlomo ibn Gabirol, Moisés ibn Ezra y Yehudá Halevy. Los Salmos van dirigidos a Dios y al amor profundo del pueblo de Israel por su creador. Por otra parte, emplearon las nascentes lenguas romances de la península con gran entusiasmo para sus escritos científicos y literarios y como sustitutivos del latín. La Biblia en castellano fue igualmente utilizada por los sefarditas. Fueron los grandes precursores de la lengua castellana convirtiéndose en colaboradores de la configuración de la nascente nacionalidad española de los siglos XIV y XV. Los orígenes de la literatura castellana están muy ligados a la obra literaria de los judíos conversos. La influencia por ejemplo, de los proverbios de Don Santob se consideran de crucial importancia para la creación literaria de la época. Toledo, cuna del florecimiento castellano fue el centro cultural sefardita más importante del siglo XIV.

Entre los poetas sefardíes del siglo XII se destacan: Ibn Zabara, poeta satírico que escribió el "Libro de los Deleites"; en el siglo XIII Yehuda Bonsenior de Barcelona, primer poeta sefardí que escribió en lengua catalana, su obra más conocida son los "Aforismos"; en el siglo XIV se destacó Sem Tob de Carrión, primer poeta sefardí que escribió en lengua castellana, entre sus obras se encuentran los "Proverbios". El siglo XIII contó con Calomino Ben Calomino, eminente traductor de obras griegas y latinas, escri-

bió el "Even Boján" ; León Hebreo, hijo de Isaac Abravanel es conocido por su excelsa obra "Diálogos de Amor" y en el siglo XVI León de Modena que compuso "Costumbres y Ceremonias de los Judíos".

Después del período español sucedió el de Safed en el siglo XVI. Allí se dieron un grupo de poetas místicos y cabalistas, entre ellos, Najera, Luria y Shlomo Alcabaz, autor del "Lejá Dodi".

El Romancero Sefardí.

Dentro del género literario profano se da el romance que en la cultura sefardí reviste caracteres especiales. El romance fue de las primeras composiciones que aparecieron escritas en castellano medieval, de autores anónimos y transmitidos oralmente de generación en generación, que se transcribieron siglos más tarde. La primera obra completa que se conoce es el poema del "Mío Cid" del siglo XII. En España el romance se compuso en versos octosílabos o hexasílabos con rima asonante en los pares y los temas predilectos fueron los de gesta, donde se describen grandes hazañas militares o epopeyas, las proezas de reyes y príncipes y toda una gama de acontecimientos históricos que se convierten en populares al sentirse el pueblo tocado por ellos. El conjunto de romances recibe el nombre de romancero o cancionero. El primer romancero fue recopilado por Juan Alfonso de Baena, judío converso, en 1445 que sirvió como poeta del rey Juan II de Castilla.

La "romanza" o "cantar sefardí" reflejó la condición especial de los judíos españoles como exilados de una patria amada y perdida y como poseedores de una antiquísima religión con

sede en Jerusalén. Narra episodios nacionales y populares con una tendencia a la nostalgia, el dolor y el amor que sintieron por Sión y por Sefarad. Es la creación literaria más típica del judaísmo sefardí y fue el romancero sefardí el más desarrollado en el exilio llegándose a un alto grado de perfección.

En 1880 Marcelino Meléndez y Pelayo viajó al Cercano Oriente en busca del acervo cultural cultivado por los sefarditas y perdido en España. No le fue posible obtener la recopilación completa, pero en la década de los sesenta de este siglo Don Ramón Menéndez Pidal fue a Israel donde se le hizo entrega en forma de libro de la recopilación completa de romances que los sefardíes habían guardado durante siglos. Los romanceros sefardíes se habían conservado en las juderías de: Salónica, Larisa, Sofía, Bucarest, Sarajevo, Belgrado, Esmirna y Jerusalén, Hebrón, Damasco y Aleppo, el Cairo, Tánger y Alejandría. Fueron los sefarditas que emigraron a oriente los que guardaron más celosamente el romancero llegando inclusive a ponerles música. Igualmente Don José Benoliel pudo obtener en la década de los veinte en Tánger, Marruecos, una colección muy completa de romances.

Existe una diferencia básica entre el romancero cristiano y el sefardí: mientras el primero enaltece los valores de la caballería, el amor y la religión, los judíos expresaron a través del romance la más pura añoranza por Sión y luego por Sefarad. Nunca quisieron reflejar los aspectos desagradables de su vida en España, más bien la remembranza de la época vivida en Sefarad está llena de evocaciones coloridas de su vida cotidiana, lecciones morales, lamentaciones y elegías a

los muertos, estos últimos conocidos bajo la rúbrica de "cantos amargos".

Según Shlomo Ben Amí:

"El romancero fue el reflejo más auténtico de la personalidad colectiva hispánica del judaísmo español tras la expulsión; fue un medio de expresión literario popular e incluso religioso y la experiencia de su vida España"

(Ben Amí Shlomo, op. cit. pág. 6).

Una vez en el exilio los romances se fardies se nutrieron con nuevos temas producto de las vivencias en la nueva diáspora e impregnaron los romances originales con innovaciones lingüísticas lo que para Ben Amí es una prueba de: "... la increíble cohesión y vitalidad de la cultura popular sefardí..." (Idem).

A continuación algunos ejemplos del romancero sefardí (Tomado de Moisés Garzón, El Romancero Sefardí, págs. 15, 16 y 20):

"En la ciudad de Toledo
y en la ciudad de Granada,
ahí se ha criado un mancebo
que Diego León se llama.
El era alto de cuerpo,
morenito de su cara,
delgadito de cintura,
mozo criado entre damas..."

Diego León.

"Donde vas Alfonso XII
donde vas triste de ti.
Voy en busca de Mercedes
que hace tiempo no la vi.
Merceditas ya se ha muerto,

muerta está que yo la ví.
Ocho duques la llevaban
por las calles de Madrid".

Romance de Alfonso XII.

"Moshé salió de Misrayim huyendo del rey Arhó,
fuese derecho a Madián, y encontróse con Yitró.
Dióle a Siporá, su hija, porque era temien del Dio.
Moshe pasataba el ganado que su suegro le entregó.
En pastando el ganado al monte de Horeb llegó,
Asentóse en una piedra esperando ver al Dio..."
La Consagración de Moisés

Toda esta valiosa producción literaria, conservada con tanto celo por los judíos de la diáspora constituye junto con la lengua ladina un tesoro cultural sin par para la Historia de España y una prueba del gran amor que este pueblo sintió por su segunda patria.

A decir de Garzón: "La imagen de España no puede entenderse sin valorar el papel de los judíos... Somos parte del viejo solar ibérico, como lo somos de la ancestral tierra de Israel. Rosas del Sharón transplantadas al otro lado del Mare Nostrum" (Garzón Moisés, op. cit, pág. 20).

BIBLIOGRAFIA

BEN AMI, SHLOMO:

1989

"España y el Legado Sefardí", en MAGUEN, Nº 70, Editorial Arte, Caracas, pp. 5 - 14.

BESSO, HENRY:

1983

"Los Sefardíes y el Idioma Castellano", en MAGUEN, Nº 47, Editorial Arte, Caracas, pp. 10 - 27

BENOLIEL, LEON:

1982

"Los Sefardíes y la Cultura Sefardí", en MAGUEN, Nº 44, Editorial Arte, Caracas, pp. 48 - 57.

BOYBOL, ABRAHAM:

1982

"El Judeo-Español, el Ladino y el Haketia", en MAGUEN, Nº 44, Editorial Arte, Caracas, pp. 58 - 62.

GARTON, MOISES:

1987

"El Romancero Sefardí", en MAGUEN, Nº 64, Editorial Arte, Caracas, pp. 4 - 20

1986

"La Poesía Judeo-Española Medieval" en MAGUEN, Nº 59, Editorial Arte, Caracas, pp. 36 - 44.

LAPESA, RAFAEL:

1980

"Historia de la Lengua Española", Ed. Gredos, S.A. Madrid.

PASCUAL RECURRE, PASCUAL:

1977

Diccionario Básico Ladino-Español, Arveller Ediciones, Barcelona.

RESUMEN

El presente artículo trata sobre la lengua y la literatura sefardí. La autora expone los aspectos más relevantes de la lengua judeo-española: el posible origen de la palabra "ladino"; los diversos nombres que los sefardíes dieron a la lengua que hablaban en familia; las influencias de otras lenguas sobre el judeo-español; y finalmente sus características lingüísticas.

Luego, la autora pasa a la literatura sefardí, abordando primero la literatura sagrada y luego el género literario más conocido y difundido por los judíos españoles: el "Romance Sefardí". Aquí se hace un pequeño esbozo sobre algunos aspectos de este género poético, resaltando la importancia que tuvo para los judíos como medio de expresión de sus vivencias cotidianas, de sus alegrías y pesares tanto en España como en el exilio.

SUMMARY

This article is about Sephardic language and literature. The author outlines the most important aspects of the Jewish-Spanish language: the possible origin of the word "ladino", the different names that the Sephardic Jews gave to their family language, the influence of other languages on Jewish-Spanish, and finally its linguistic features.

The author then goes on to Sephardic literature, dealing first with sacred texts and then with the literary genre best known and most disseminated by Spanish Jews, the "Sephardic Romance". A sketch of some aspects of this poetic genre is given, stressing the importance it had for Jews as a means of giving expression to their daily experiences, their joys and sorrows both in Spain and in exile.



Tipos Judíos del siglo XIV. Detalle del Retablo de Sta. Clara y Sta. Catalina de la Catedral de Barcelona. Rubio Julian Ma., Luis Ollea Cisneros, Emilio Camps Cazorla y Elías Serra Ráfols: "Historia de España", (Gran historia general de los pueblos hispanos). Tomo III (La baja Edad Media y la Sociedad Nacional), Barcelona, Instituto Gallach, 1970. Pág. 282.

Por ser considerada la fecha de 1992 por el gobierno español y varios gobiernos latinoamericanos como la de un aniversario trascendental, nosotros hemos querido presentar en nuestro BOLETIN "otras" raíces de la cultura española - y por consiguiente también de la América "española" - que han sido sistemáticamente calladas por la historia, a pesar de su real importancia: el pueblo sefardí (artículo anterior) y la cultura islámica que imprimió durante muchos siglos su impronta en España.

PRESENCIA MUSULMANA EN LA PENINSULA IBERICA O LA INTIMIDAD DE LAS IDENTIDADES

Rogelio Altéz Ortega*

"Nos han enseñado, tanto en las aulas como fuera de ellas, que existe una entidad llamada Occidente, y que podemos pensar en ese Occidente como si fuera una sociedad de civilización independiente de, y opuesta a, otras sociedades y civilizaciones. Inclusive muchos de nosotros crecimos creyendo que este Occidente tenía una genealogía, conforme a la cual la Grecia antigua dio origen a Roma, Roma a Europa cristiana, la Europa cristiana al Renacimiento, el Renacimiento a la ilustración y la ilustración a la democracia política y a la Revolución industrial. La industria, cruzada con la democracia, produjo a su vez a los Estados Unidos, en donde encarnaron los derechos a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad."

Erick Wolf.

No puede concebirse antropología sin historia. Así como tampoco debe separarse de la observación del hombre la reflexión psicológica, o sociológica, o el estudio de su relación con el medio ambiente, o el análisis de los intercambios entre las sociedades. Es

decir, si la intención del observador es el análisis, todo lo señalado debe ser cuidadoso y educadamente utilizado. Pero si su objetivo es el de la mera descripción, deberá cuidarse de no contaminar su esfuerzo con aportes de otros aspectos que le sobrevengan.

* Parte de la tesis de grado en antropología, "Las Estructuras del Fracaso de un Imperio". Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1990.

Me explico, si el observador (que para nuestro ejemplo puede ser un economista), intenta desdoblar las relaciones económicas de una sociedad, y sólo eso, ¿cómo podría hacerlo sin que utilizara aspectos sociológicos, o psicológicos, o históricos (por nombrar algunos), en su estudio?. Por ello, si nuestro amigo economista aún insiste en su meta, seguramente enfrentará una dura batalla para eludirlos. Probablemente, sea mucho más fácil incluir todos los aspectos que rodean al desenvolvimiento del hombre, a obviarlos. Aunque si la meta de un antropólogo es comprender el devenir del desarrollo del hombre, su trabajo debe incluir la observación de todos los agentes que condicionan la vida de una sociedad, y no solamente dentro de ella, sino también a su alrededor. Y es por eso que su análisis debe ser cuidadoso y educado. No porque intente despojarse de sus prejuicios o de su ideológicamente condicionada carga de conocimientos, sino porque debe reconocerlos en su propio trabajo y aprender a darles acceso al mismo en forma consciente y desnuda. De esta forma, el antropólogo, al menos, no intentaría engañarse a sí mismo.

De manera que el análisis antropológico, o el de las ciencias sociales en general, no debe contentarse con el descubrimiento de las relaciones estructurales de la sociedad. Podría ahogarse en la descripción rasa. Ir más allá del análisis estructural de las formas de las relaciones sociales o de los modos de pensamiento, significa elaborar una radiografía que descubra los lazos internos entre forma, contenido, funciones, condiciones, sistema de articulación, que entrelazan y dan vida a esas relaciones conformando su verdadero soporte y, al mismo tiempo, su dinamismo y movimien-

to. El contenido de las relaciones sociales es lo que hace a una sociedad; las relaciones entre sí, sólo son su rostro.

La historia y la antropología han recorrido el mismo camino en toda su trayectoria; en muchas oportunidades, sin siquiera saberlo. No se pretende aquí descubrir lo evidente. Sólo se intenta explicar que el contenido de este estudio no solamente es tan antropológico como histórico, o viceversa, sino que es lo uno y lo otro al mismo tiempo. Trata de ser una totalidad que integra ambos aspectos en su seno.

La humanidad está compuesta por un total de procesos interconectados, y el pretender descomponer esa totalidad en partes independientes unas de otras, sólo logra falsear la realidad. Encerrar los procesos en conceptos como "nación", "cultura", "Estado", pueden llevar a clasificarlos. (Véase Wolf, 1986, 15. El convertirlos en cosas los transforma en utopías, ideales o mentiras de la realidad. De esa forma, inventaríamos un mundo en el que las naciones o culturas serían internamente homogéneas y se presentarían como unidades diferenciadas, así como si la existencia de cada una surgiera en dimensiones diferentes de los niveles de humanidad. Como si sus desarrollos fueran únicos, originales y jamás entraran en contacto con otros, o como si ese contacto fuese un elemento pasajero que sirvió a unos intereses coyunturales y punto.

Si no se intentara en este trabajo explicar las realidades de los contenidos de sus estructuras, de qué manera se podría entender entonces que uno de los mayores aportes al desarrollo agrícola del sur español hubiese sido el sistema de riego árabe; o que la

gran solución logística al financiamiento de la recta final de la Reconquista, fuese el Santo Oficio de la inquisición; o que las más suntuosas investiduras de los reinos cristianos peninsulares fuesen tejidos en Bagdad con paños y sedas, muy probablemente castellanos; o que el camino de peregrinaje de Santiago de Compostela fuera la cuna de la burguesía castellana, o que la pérdida del tribalismo, sufrida de igual manera para musulmanes que para cristianos, arrojara resultados totalmente diferentes para ambos. Así este estudio intenta acercarse a las interrelaciones, a las conexiones que tejieron las estructuras cristianas e islámicas, en un mismo espacio y tiempo, que a posteriori significarían un problema sociopolítico infranqueable: la desunión y atomización como realidad de España, bajo la irreal integración nacional...

La reconquista fue una alfombra extendida por los cristianos españoles a lo largo y ancho de la Península Ibérica, bajo la sombra de la cruz y al filo de la espada, que logró imponer finalmente, luego de setecientos sudorosos y sangrientos años de luchas, su objetivo político, apropiándose para su beneficio de las estructuras económicas encontradas y con la constante pretensión de contagiar ideológicamente a las gentes absorbidas. Pero nunca contó con la complicada y diversificada armazón social que, por debajo de la alfombra, continuaba su camino, muy afectado sí, pero con un independiente y muy resistente desarrollo propio. Y eso resurgió, posteriormente al matrimonio de Castilla y Aragón, como un fantasma insoslayable, transformado en todo lo que significó la casi imposibilidad de la unidad nacional de España.

Para entender tan insuperable consecuencia, es necesario remontar sus precedentes, de tal manera que se pueda arribar al primer estallido que, a la vez que determinaba el nacimiento de las tempranas estructuras españolas, marcaba el inicio de una íntima atomización social, que se instaló definitivamente en el seno político-cultural de toda la península.

Ese primer estallido fue dado por el beréber liberto Tariq b. Ziyad, quien al mando de 7.400 hombres y bajo la orden del gobernador de ifriquiya Musa b. Nusayr, se instaló en Algeciras para dar comienzo al avance musulmán en territorio visigodo.

Si bien la invasión parte de la iniciativa propia de Musa b. Nusayr (decisión que tomó a espaldas del gobierno central omeya de Damasco), no debe desligarse de su significancia geoestratégica e histórico-política. El salto musulmán desde el norte africano a España fue un paso más de un proceso plurimilenario universal de movimientos de desarrollo, continuidad, asentamientos y expansión. El islam es una huella más de ese paso, muy profunda e infinitamente importante, que pesó determinantemente en el desarrollo posterior de la historia de la humanidad occidental. Y es por ello que se hace necesaria una explicación que presente la lógica general de los descendientes de Mahoma; y de esa manera ir más allá de la idea de la invasión a la Península como un capricho musulmán o como una simple aventura transmediterránea.

Para comprender al Islam y los musulmanes.

Mientras la región del Mediterráneo se balanceaba en los siglos IV y V en-

tre los periodos romano-tardío y bizantino-temprano, fuertes procesos de transformación política y religiosa sacudían al cercano Oriente, en un estado de ebullición que presagiaba su robustecimiento posterior. El crecimiento del dominio sasánida amenazaba la hegemonía bizantina, pero aun así, no se encontraba totalmente desprendido de viejas estructuras políticas y profundas tradiciones religiosas heredadas del Mediterráneo. Sólo el Islam apostará el verdadero elemento de cambio, con el empuje necesario para transformarle la cara al mundo mediterráneo.

El mensaje que predicó Mahoma entre sus conciudadanos los quraysíes (descendientes del ancestro común Qurays), se derramó sobre el Oriente medio con una gran rapidez. El punto substancial del mismo se halla, más que en su contenido revelador, en el cambio de la profesión de fe. La antigua noción de rectitud (tazzaki) es sustituida por la sumisión total a Dios: Islam. Por ello, las prácticas religiosas y sociales enseñadas por el profeta implican, fundamentalmente, un cambio de conducta y una transformación interior.

Las acciones de gracia que el creyente debe dirigir a Dios (cumplir con la oración, pagar la limosna legal, hacer la peregrinación, ayunar en el mes de ramadán) lo identifica con un mu'min (fiel), o como un muslim (sumiso), de donde deriva la palabra "musulmán".

El Islam no predica el aislamiento o el individualismo, por el contrario, realza la unión, la reunión y con ello reencuentra las viejas tradiciones tribales, que se ven reforzadas y perpetuadas con la religión.

Es obligación del creyente el pago del Zakat (limosna legal), que junto con el pago de tributos de los pueblos sometidos se convirtió en el principal sustento financiero del Islam.

La guerra santa (yihad) fue un recurso utilizado por Mahoma en la ciudad de Medina, dadas las desfavorables circunstancias en las que se encontraba. Sus sucesores la tomaron como una forma de propagación de la religión, pero no todos los musulmanes estaban obligados a participar en ella. Probablemente, sí fue utilizada como un poderoso recurso ideológico para fortalecer moralmente a los ejércitos. Empero, el Corán reza que en la religión no debe haber coacción, ya que la verdad se distingue claramente del error.

A pesar de que se mantuvo la esclavitud, se concedió la opción al esclavo de convertirse en musulmán y así reglamentar la emancipación. El ex-esclavo ingresaba entonces a la sociedad como un mawla ("cliente" de su antiguo señor). El Islam impedía la esclavización entre creyentes, y de esa forma garantizaba y fortalecía la fraternidad entre ellos.

En tiempos del imperio de la dinastía omeya fue cuando los musulmanes llegaron a España. Descendientes directos de Omeyya, este grupo llegó a dominar gran parte del Mediterráneo entre los siglos VII y VIII.

Se fortalecieron a partir del enfrentamiento con Alí (quien provocó el primer movimiento secesionista del Islam, encabezado por los jariyíes y los si'íes), y se consolidaron en el poder al derrotarlo y asentar su califato en Damasco. Luego, se extendieron rápidamente y sus dominios alcanzaron a lle-

gar desde Magrib el y Andalucía hasta Afganistán y el Mar de Aral, inclusive.

Fue precisamente bajo el reinado de Walid que los musulmanes conquistan al-Andalus, y son los mismos qaysies y yemenies quienes, junto a los beréberes africanos, inician los primeros asentamientos islámicos en territorio peninsular. Por ello, por ser fieles al califa de Damasco, nieto de Marwan, los omeyas de ese entonces en Córdoba eran llamados también Marwanies.

Mientras se consolidaba la expansión de omeya, se debilitaba el imperio bizantino. Desgastado por años de lucha continua con los persas por el control de los puertos mediterráneos, no tuvo claridad suficiente para percibir lo que surgiría como mortal enemigo de la península arábiga. Así, con la consecución de Alejandría, Cartago y Córdoba, el Islam tomaba posesión del control del Mediterráneo y sólo dejó a Bizancio el poder de la entonces retirada Constantinopla, que ocho siglos después caían en las manos turcas.

Aniquilados los sasánidas y reducidos los bizantinos, los musulmanes extendían la soberanía islámica por miles de kilómetros cuadrados. Pero no sería sólo un cambio en el mapa político; comprendería una inmensa transformación sociocultural y un gran desarrollo estatal que, junto a los comienzos del feudalismo en Francia e Italia, la consolidación de la posición papal en los monasterios europeos y la creciente cristianización de Inglaterra, abrían las puertas del mundo medieval europeo.

Desarrollo de la presencia musulmana en la Península. (711 - 1492).

Cuando a comienzos del verano del

711 Tariq b. Ziyad, el mawla beréber a las órdenes del gobernador de Ifriquiya Musa b. Nusayr, se instala en Algeciras con su ejército, Rodrigo, señor visigodo de Toledo, se hallaba en Pamplona, al pie de la cordillera cantábrica, en el intento de controlar una sublevación de los vascones. Tariq aguardó la llegada de Rodrigo a las orillas del río Barbate. El rey de Toledo tardó algunas semanas en llegar al extremo sur de la Hispania. Una vez allí, se llevó a cabo la batalla que abriría definitivamente las puertas de Andalucía a los musulmanes y que no habrían de cerrárseles sino hasta 1502, en primera instancia, cuando fueron obligados a bautizarse o a abandonar el país, y finalmente, el 22 de septiembre de 1609, fecha del último dictado oficial de expulsión de moros y moriscos de España.

Rápidamente, y en ese mismo año de 711, cayeron Córdoba y Toledo. Al año siguiente, Musa se unía a Tariq con un ejército de 18.000 hombres y al cabo de dos años los dominios visigodos de la Península estaban en manos musulmanas. En dos años más, y bajo la dirección del hijo de Musa, 'Abd al-Aziz, tomaron Barcelona, Tarragona, Gerona y Narbona, en la costa este del Mediterráneo; Evora, Santarem y Coimbra en Portugal; Málaga, Elvira y la región de Murcia, en el sureste; a eso debieran sumarle Mérida, Talavera, Zaragoza y Pamplona, conquistadas por un padre. La nobleza visigoda sólo pudo optar a refugiarse en Covadonga, protegida por el macizo cantábrico.

Pero la conquista musulmana sólo llegó hasta allí, a las puertas de Covadonga, en el principado de Asturias. Luego de eso, y hasta 1.492, la presencia musulmana en la Península Ibérica se vería empujada a continuos en-

frentamientos con los cristianos, en un dramático retroceder y avanzar, que los reduciría finalmente al reino nasri de Granada, último bastión del Islam en España, y que la Reconquista liberará en su último gran paso.

Lo que a la religión musulmana le llevó cuatro años conquistar, a los cristianos les tomó ocho siglos retomar. Y precisamente, desde Asturias, con la anexión de Galicia al norte de Portugal, y de la entonces vasta y despoblada zona del norte de Castilla, comenzó el penoso camino de la Reconquista española. Alfonso I, quien reinó en ese principado entre 739 y 757, se encargó de esa primera expansión. De tal manera, se iniciaba el trazado de una línea que en su futuro jamás sería estática, una frontera elástica que estaría determinada por regiones a las que se les llamó Marcas, y que significaron un largo y móvil "ecuador cristiano-musulmán".

El poblamiento de al-Andalus por parte del islam se vió envuelto en una inmensa mezcla de creyentes e infieles, de devotos y conversos, de conquistadores y sometidos, de diversos orígenes sociales y religiosos que terminaron por pintar un colorido cuadro multiétnico y pluricultural, dándole un singular aspecto a la nueva Península.

Realmente, la población de origen árabe fue escasa. La distancia de su punto de partida y la existencia mayoritaria de beréberes ansiosos de dominio y colonias allende sus costas, sumado a la multitudinaria y rápida conversión de judíos perseguidos por visigodos y cristianos hartos de pagar inmensos tributos, redujo la necesidad de realizar un traslado numeroso de colonos desde la Península Arábiga.

A los españoles conversos se les llamó *muladíes* (del árabe *muwalladun*). Estos neomusulmanes se instalaron en el sur y sureste de al-Andalus. Los que continuaron bajo la fe cristiana y rechazaron la conversión, fueron llamados *mozárabes* (*musta'rib*). Prosperaron en Toledo, Sevilla, Córdoba y Mérida.

Los musulmanes árabes se encargaron de la expansión directa de la religión islámica. Al mismo tiempo organizaban el dominio político garantizando la arabización social del territorio. Los primeros asentamientos árabes fueron originados por *qaysíes* y *yemeníes*, que habían ingresado con Musa b. Nusayr. Los *qaysíes* se instalaron en Córdoba, apoyados por los jinetes de las circunscripciones militares de Siria, los *yundíes*, quienes al respaldarlos, garantizaron su dominio, y posterior consolidación del Emirato omeya cordobés.

Los beréberes (siempre peligrosos por ser rebeldes y desestabilizantes), se instalaron en las zonas montañosas y en las serranías.

Árabes, cristianos, judíos, mozárabes, muladíes, beréberes. Todos en interacción constante, encajando casi prepotentemente como un forzado mosaico socio-político, que años más tarde explotaría arrojando las primeras divisiones del territorio español.

El movimiento del emirato omeya de Córdoba, con 'Abd al Rahman I como gobernador, dió a al-Andalus una sólida base para su posterior consolidación. Reclutando beréberes y esclavos de otras zonas europeas, conformó un terrible ejército e inició la expansión hacia el este, donde enfrentó a Carlomagno y le aplastó en el desastre de Roncesvalles (778), apoderándose de Zara-

goza. Córdoba se había convertido, entonces, en la nueva capital musulmana, con una población fiel y segura, que no tardó mucho en proliferar.

Ya en las primeras décadas del siglo IX el emirato cordobés era una capital abierta al mundo, con relaciones en el norte de África y contactos directos con el medio oriente, iniciadas con las periódicas peregrinaciones a las Santas Ciudades del Islam.

Al mismo tiempo, las Marcas Hispánicas se agitaban sacudidas por revueltas beréberes, muladíes o árabes de la oposición. Zaragoza al noreste, Toledo en el centro y Mérida como la más baja de las tres Marcas, comenzaban a ser amenazadas por la Reconquista; con la ayuda de los franceses ya habían retomado Barcelona en 801.

Pero a pesar de los constantes acosos bélicos, Córdoba floreció como ninguna en el siglo siguiente. Se luchó sin descanso en las regiones fronterizas contra francos y españoles cristianos, y en su propio centro de dominio contra insurrecciones de toda índole. Pero se logró pacificar el estado, y a pesar de perder toda la zona catalana, se controlaron sólidamente las islas Baleares. Para el año 928, Andalucía estaba en paz, prosperando económicamente y con el respaldo del cobro de sólidos impuestos, que aumentaban las arcas musulmanas.

Se habían oficializado buenas relaciones con Bizancio y gracias a la tranquilidad que le brindaba su riqueza, Córdoba se dedicó al crecimiento y desarrollo cultural.

En los últimos veinte años del siglo X alcanzó el gobierno de al-Andalus Muhammad ibn Abi 'Amir, a quien apo-

daron al Mansur (el victorioso), y reorganizando el ejército (al que le agregó incluso la participación de mercenarios cristianos), hizo retroceder a los españoles de los reinos nortekos. De esa forma retiró aun más las Marcas Inferior, Media y Superior hasta Porto, Salamanca y Pamplona, respectivamente. Pero logró retirar a los francos de Cataluña, aunque extendió sus dominios políticos hasta la zona costera del Magrib.

Fueron años de esplendor para Córdoba. Pero la soberanía omeya-marwaní tuvo que claudicar ante los problemas internos que afrontaron desde el momento de su llegada. La resistencia interior cristiana (aunque de corta duración debido a la política tolerante del Islam), las revueltas jariylas de los beréberes, sumado a los conflictos intertribales que los árabes arrastraban desde su península, provocaron una dura lucha por el califato impregnado de desórdenes, insurrecciones, asesinatos políticos, ruinas y levantamientos de tropas africanas mercenarias. Los descendientes de al-Mansur, último en equilibrar y tranquilizar al reino, no tuvieron la suficiente capacidad para mantener el orden. El califato omeya sucumbió ante la crisis política y cedió el paso a una serie de caudillos regionales, que dividieron el sur de España en un conjunto de reinos independientes, basados en afinidad de origen con el líder. Los muluk al-tawa'if (los reyes de taifas) eran de ascendencia árabe, beréber o andaluza.

Los primeros se situaron en el sur y en la Marca Superior, conformando los reinos de Sevilla, Córdoba, Zaragoza y Almería, como los más importantes. Los africanos dominaron desde Toledo hacia el occidente y suroeste e incluso en

el extremo sur; los reinos de Toledo, Badajoz, Carmona, Granada y Málaga son los que destacan. Por su parte los esclavones y los muladíes se repartieron la costa oriental y las Baleares.

Hacia fines del siglo XI cayeron en manos cristianas Zaragoza y Toledo, dos de las más importantes taifas islámicas. Mientras de la monarquía de Castilla y León se alzaban dos figuras importantes de la Reconquista: Fernando I y Alfonso VI, quienes en Mayo de 1085 se anexaban por vez primera para los españoles desde la invasión, el territorio de Toledo en forma completa.

La paria (impuesto anual que impusieron los españoles a los reinos musulmanes), comenzó a drenar las arcas de los tesoros andaluces. Esto y la toma de Toledo preocupó a las taifas más sólidas, la de los aftasíes de Badajoz, la de los 'abbadíes de Sevilla y de los ziríes de Granada. Alfonso VI presionaba por la rendición de Sevilla y acosaba Badajoz. Entre la espada y la pared, los reyes de taifas solicitaron auxilio al norte de Africa.

El Magrib era dominado entonces por los almorávides, una tribu fanática e intransigente, nómadas del Sahara, muy semejantes a los tuaregs del desierto y bastante diferentes a los musulmanes andaluces. Practicantes del rito maliki y de las más puras tradiciones islámicas, los almorávides, bajo la conducción de Yusuf ibn Tasfin, no tuvieron ninguna dificultad para entrar en el territorio español. Así como para realizar la africanización de al-Andalus.

Yusuf destituyó y expulsó a casi todos los gobernadores traidores y entregó el dominio de al-Andalus a sus seguidores almorávides, quienes promo-

vieron la intolerancia religiosa y el rito maliki. Sólo Valencia, en el sureste estaba en poder de la nobleza cristiana, en donde el Cid se encargó de defender ese dominio. Pero luego de su muerte, la venganza almorávide consumó su victoria en 1110 ante Jimena, viuda del Cid.

Los almorávides legaron a controlar no sólo al-Andalus, sino también todo el norte de Africa. Pero nuevas luchas étnicas (esta vez entre tribus norafricanas), resquebrajaron el poder político musulmán.

Un grupo sedentario del sur montañoso de Marruecos, reformista religioso y opuesto a los almorávides, comenzó a tomar posesión del Magrib: eran llamados los almohades.

Mientras tanto, la decadencia almorávide se evidenciaba con rapidez en Andalucía y en una serie de insurrecciones y revueltas, sobrevino un segundo período de taifas en España.

Nuevamente, la Reconquista tenía la mesa servida. Una importante alianza entre Castilla, Aragón, Génova y Pisa conquistaba Almería. Tortosa pasó al poder catalán y también Lérida. Pero en 1147 se produjo el desembarco almohade en el sur de España. Su lento avance fue muy efectivo: tomaron Sevilla en 1147, Córdoba en 1149, Badajoz en 1150, Silves en 1151, Málaga y Granada en 1153; Almería cayó en 1157. Una vez con el dominio en sus manos no tardaron en comenzar las razzias y saqueos.

Cuando en 1195 los almohades tomaron Alarcos y se ubicaron a la puerta de Toledo, la cristiandad entera se preocupaba por el destino de España, Rodrigo Ximenez de Rada, arzobispo de

Toledo, se entrevistó con Inocencio III, el papa, y logró que éste proclamara su campaña como Cruzada. Eso reavivó el odio religioso en las huestes españolas y dió un importante empuje ideológico a las nuevas batallas. Se aliaron Castilla, Aragón y Navarra y luego de atravesar Toledo derrotaron definitivamente a los almohades en las Navas de Tolosa, en 1212. La Reconquista se perfiló como irreversible.

Los cristianos se dedicaron a presionar en las zonas fronterizas, en donde las sublevaciones antialmohades eran cada vez más frecuentes. En 1231 Mérida pasó a control español, con lo que comenzó el arrinconamiento de los musulmanes sobre Granada. Muhammad b. Yusuf b. Nasr se coronó sultán de Jaén y comenzó a anexarse poblados pequeños y descontentos con los que logró formar en 1237, luego de tomar Granada, el último bastión islámico de al-Andalus: el reino nasrí.

Desde entonces, los enfrentamientos cristiano-musulmanes fueron en una sola dirección: el retroceso árabe.

En los inicios del siglo XV, el infante Fernando consiguió el financiamiento por parte de la nobleza aragonesa y castellana (ambas impacientes y sedientas de gloria), de una campaña a muerte contra Granada. En 1410 cae Antequera y pone al desnudo la fragilidad nasrí. Posteriormente, las conspiraciones y los asesinatos se encargaron de acabar con las bases del gobierno musulmán, y Gibraltar fue recuperada por los castellanos de 1462.

En 1469 se llevó a cabo el célebre matrimonio de Castilla y Aragón: Fernando, hijo y heredero de Juan II de Aragón y la princesa Isabel de Castilla, hermana de Enrique IV. Así, Espa-

ña daba el más sólido salto hacia su unión territorial definitiva y el más firme paso estratégico de la Reconquista. Diez años después, Fernando ascendía al trono junto a Isabel, se puso fin a la guerra civil del sur de Castilla, se reconciliaron relaciones con Portugal y se pacificó Extremadura. Fueron las primeras acciones contundentes de los Reyes Católicos.

El desarrollo fue aplastante: se recrudeció el asedio a Granada, Ronda fue tomada en 1485; dos años después, Málaga; Baza se rindió en 1489, Almería y Guadix fueron entregadas lastimosamente en el mismo año; en 1491 Isabel construyó Santa Fe, como fortaleza sitiadora, muy cerca de Granada. Ese mismo año capituló Granada y en 1492 los Reyes Católicos hicieron su entrada triunfal en la ciudad.

Era el fin del último dominio del Islam en España y el comienzo de una nueva era para la Península Ibérica, la Reconquista había cumplido su cometido.

El contexto. siglos VII - XV.

El mundo exterior del Mediterráneo se repartía entre tres grandes estructuras de dominio: Bizancio, el califato musulmán y el reino franco. Este conjunto de diferentes desarrollos se debió a la aparición de nuevos estímulos espirituales y sociales, que culminaban para el comienzo del siglo VII, un proceso anterior de crecimiento interno: la reforma del imperio Bizantino, la arabización del califato islámico y la creciente feudalización de los dominios carolingios. La estructura social y política, así como la forma de pensamiento y expresión, junto a las convicciones culturales y religiosas, hacen que estos desarrollos

se diferencien sustancialmente. De hecho, las transformaciones del siglo VIII condujeron a la acentuación del contraste.

Para el año 750 la dinastía omeya es desplazada por los 'abbasíes, que llegaron al poder promulgando la oposición a los musulmanes no árabes y el odio a los si'ies, convirtiendo al califato en un estado supranacional. Construyeron Bagdad y trasladaron allí toda la administración desde Damasco. Así acabaron el punto de gravedad de los dominios musulmanes de Siria a Irak.

El ascenso de los carolingios en el siglo VIII al poder del territorio franco, no fue un cambio político más. Su estructura fue un modelo para Occidente: su sistema estaba determinado por un orden feudal; la nobleza territorial compartía el reino mediante la organización militar. La iglesia participó activamente administrando las instituciones y tomó un rol protagónico preponderante. A eso debió sumársele la innovación de la economía y la técnica rural, la que garantizó finalmente que su producción fuera mayor y mejor que la de las plantaciones mediterráneas. A todo esto iba unido un profundo cambio espiritual, a partir de la concepción fundamental de retomar las tradiciones antiguas cristianas y de la apropiación consciente de formas y contenidos de la antigüedad.

Mientras tanto, Bizancio se sumía en fuertes luchas iconoclastas (en las que triunfó el helenismo) que determinaban su futuro, el cual, por cierto, se caracterizó por los constantes asedios a su estabilidad. En el siglo VI, gracias a una fuerte marina creada para su defensa, había logrado extender sus dominios hasta el Mar Negro, de

donde obtenían grandes cantidades de trigo, madera y esclavos. Y precisamente, su poderío fue más helespontino que mediterráneo, el que tuvo que ceder a los intereses de otros aspirantes.

La región mediterránea, entonces, había quedado dividida entre el Islam y el cristianismo.

Los musulmanes lograron extenderse rápidamente, siguiendo sobre todo las rutas de las caravanas de mercaderes. En el siglo VIII dominaban toda la costa africana y la Península Ibérica. Después ocuparon Sicilia, pero el resto de Italia siguió fiel a Constantinopla.

El papel de los judíos para esta temprana Edad Media es muy importante. Mercaderes por excelencia, habían logrado asentarse en cualquier centro comercial y así consiguieron contactar, a través de grandes rutas, a Europa con Oriente y Asia, transportando especies y telas preciosas, incienso e incluso pimienta, esta última tan rara y tan cara en esos tiempos que incluso llegó a ser utilizada como moneda.

Detrás de un conjunto de principios morales y espirituales, la Iglesia se oponía rotundamente al comercio. Sostenía que el afán de lucro y codicia era condenado bajo el cargo de avaricia, y como una forma brutal e infiel de vivir. Sin duda, esa oposición no descansaba realmente en un carácter moral-ideológico. La iglesia se identificaba por completo con los reinos feudales, de los cuales era uno de los principales beneficiarios, además de ser la mayor dueña de tierras de la Europa occidental al establecer alianzas de parentesco entre la nobleza terrateniente y el poder eclesiástico. El comercio sig

nifica contacto externo, intercambio, vías de acceso y caminos libres a sociedades extrañas y no cristianas. Los señoríos, por el contrario, significaban la explotación focalizada de un territorio para beneficio de una familia, siempre o casi siempre emparentada con la Iglesia.

Otra de las formas de consolidación política era la guerra en el exterior, con el fin de apropiarse de recursos ajenos y transformarlos en excedentes. Portugal, León, Castilla y Aragón, tomando la Reconquista como gran camino, fueron los más fieles exponentes de este sistema. A largo plazo les favorecía, posteriormente fue un método de colonización en América, como estados meramente depredadores, no productores.

Las guerras en el exterior, el comercio expansivo y la concentración alrededor de un lord crearon en Europa nuevos Estados, e invirtieron la relación entre el Oriente dominante y el empobrecido Occidente. Pero en el siglo XIV se resquebrajó el acelerado avance y el ritmo de crecimiento cesó.

La crisis del feudalismo surgió imparable y con varias causas en su haber. El comercio exterior dejó de extender el área de su expansión, guerras civiles y anarquías se regaron en gran parte de Europa, la Guerra de los Cien Años arruinó a Francia y agotó a Inglaterra; el crecimiento poblacional había cesado y junto a la estabilización económica, señalaba que el sistema en su evolución había llegado a su apogeo. Y para colmo de males, el hambre de 1315 y la peste negra de 1347 diezmó cruelmente un gran porcentaje de las poblaciones.

La solución a la crisis se halló fuera de las fronteras europeas. Era ne-

cesario la consecución de nuevos recursos para obtener nuevos excedentes. Ello significó avanzar hacia otros territorios donde cultivar o conservar nuevos alimentos; al mismo tiempo se intentó detener el flujo de circulante hacia el Oriente. Todo esto necesitaba de un aumento en la escala e intensidad de las guerras y de todo el aparato que le acompaña: producción de barcos, armamentos, técnicas y reclutamientos de soldados y marineros. Económicamente, la crisis del feudalismo se resolvió hallando, tomando y distribuyendo recursos existentes allende las fronteras europeas.

Portugal fue una de las naciones pioneras. Se vio empujada desde muy temprano a salir a los mares. Tierras no muy fértiles y un clima adverso así lo exigían. Las guerras con los musulmanes liberadas en el norte africano desde 1415, aunque dignificadas con el nombre de Cruzadas, fueron exclusivamente de interés portugués, antes que religioso. Los barcos y métodos de navegación mejoraron considerablemente a mediados de siglo, cuando los portugueses ya se habían aventurado más allá del Sahara; esas mejoras permitieron que Portugal se expandiera más allá de las costas atlánticas africanas. Pronto el comercio de esclavos daba grandes resultados a Lisboa.

Cuando los turcos comenzaron a avanzar tomando Constantinopla, los comerciantes genoveses y pisanos giraron sus intereses hacia Portugal, lo que la transformó en un punto estratégico para el capital italiano en el mercado del Atlántico.

En España, sin embargo, la suerte era distinta. Concentrada en la Reconquista, no tuvo salida a las grandes rutas comerciales ni a probar tajada

alguna del tráfico de esclavos. Pero la victoria definitiva sobre los musulmanes glorificó a los Reyes Católicos, quienes financiaron el viaje de Colón y en 1492 se abrieron las puertas de su más grande entrada a la riqueza, solucionando cualquier tipo de problema. Pero dando paso a otros que más tarde le asfixiarían.

Los ocho siglos en que se desarrollaron estos acontecimientos, transformaron definitivamente la cara del mundo. Los cambios habidos en el comercio a grandes distancias favorecieron a Europa, dejando de ser un borde dependiente de Asia para tomar la conducción como llave del desarrollo comercial. A eso debe agregarse que, lo que para el siglo VII eran pequeños principados, se habían transformado en fuertes reinos, consolidados militar y políticamente. Además, fuerzas internas de su propio proceso les empujaron a trascender sus fronteras desarrollando la clase mercantil y la extraordinaria capacidad guerrera.

Europa había tomado las riendas de una nueva transformación de la humanidad.

La realidad cultural: la intimidad de las identidades.

"Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, marido y mujer siempre concordes, llamados Católicos, yacen en este sepulcro de mármol. Derribaron el poder de la secta mahometana y redujeron la obstinación de la herejía."

INSCRIPCION SEPULCRAL DE
LOS REYES CATOLICOS.

Tanto la expansión musulmana del si-

glo VIII como el avance del cristianismo a nivel mundial a partir del siglo XV, no tienen la exclusiva intensión de la propagación religiosa como extensión de la fe que promulgan. Detrás de la doctrina confesional se esconde el interés del dominio político y el control económico, siempre bajo un orden social propio de cada religión. Por ello, la ideología de la fe trasciende la cosmovisión y la cosmointerpretación para abanderar las expansiones y servir a los intereses de lo económico y lo político; aunque una vez institucionalizada como en el caso de la Iglesia pueden tornarse indivisibles a su esencia y caminar paralelos hasta coexistir en un mismo plano. Pero con la emergencia de las clases sociales, la indiscutibilidad de la posición eclesiástica quedará en entredicho, y el ascenso al poder y el enriquecimiento contarán con la participación de otros sectores, con lo que se romperá la unidad de la lucha de la sociedad, establecida ahora en términos de oposición de clases.

La Edad Media española no fue el escenario del enfrentamiento exclusivo entre Iglesia y Mezquita por el dominio de la Península. Si bien en el comienzo el Islam era una unidad en expansión, se encontró con una cristianidad absolutamente desmembrada y muy lejana a la unión de intereses; y con el paso de los siglos, la Reconquista enfrentaría a unos musulmanes casi por completo desestructurados, aunque la Iglesia como accionista y abanderada de esa empresa, se apoyara en la alteridad para impulsarla ideológicamente. De manera que este período abrigó un proceso de fortalecimiento ideológico y de solidificación de la identidad política de la Península, aunque su esfuerzo no fue lo suficientemente ancho como para abrazar una identidad

nacional.

La convivencia en el mismo espacio durante ocho siglos por la cristiandad y el Islam, lejos de acercarlos doctrinalmente, estableció una relación de polaridad. Y no podría ser de otra manera. Para el cristianismo, el Islam es una herejía, igual que para el judaísmo. Su origen está nutrido de ambas corrientes, e incluso reconoce y acepta a profetas comunes: Adán, Noé, Abraham, Moisés, Jesús; pero Mahoma será para los mahometanos, finalmente superior a todos ellos. Además, las formulaciones coránicas se harán en términos de oposición a las otras religiones; "no hay más Dios que Alláh, no es hijo ni padre, ni tiene semejantes", lo que refleja un obvio antitritarismo, pasando judíos y cristianos a ser infieles, y así dejarán de ser sus antecedentes históricos.

Otra importante diferencia, se encuentra en el libro. Si bien la Biblia en su origen, Antiguo Testamento, se escribe en hebreo (y luego se traduce al griego), y posteriormente, el Nuevo Testamento será escrito en griego, el Corán fue escrito originalmente en árabe y se mantendrá en esa lengua por muchos siglos. Así, la cristiandad no puede sentirse ligada lingüísticamente a su génesis doctrinal, mientras el Islam utilizó su lengua para homogeneizar a las tribus de su pueblo y a los colonizados, reclamándose a sí mismo más puro y original.

Esta posición individualmente polariza al otro, lo ubica enfrente, en su oposición. Pero su situación real no lo excluye en forma belicosa. De hecho, la *dimma* era un acuerdo de protección del que gozaban las "gentes del Libro". Constaba de un reconocimiento de su personalidad, derecho de

vivir en tierra del Islam, garantías de libertades públicas, disfrute de derechos privados. Los protegidos, los *dimmi*, debían comprometerse a pagar el impuesto *yizya*, que les garantizaba la abstinencia por parte de los musulmanes de cualquier hostilidad, y a asumir la responsabilidad jurídica de cualquier perjuicio ilegal en contra de los *dimmi* y sus propiedades, así como a protegerlos de cualquier ataque extranjero. Este era un acuerdo sin límites de tiempo, y al morir el signatario, sus descendientes también gozarían de tales privilegios.

La posición del Islam ante la "gente del Libro" es de gran estrategia socio-económica y de una amplia ventaja colonizadora. Esto permite mayor aceptación del invasor musulmán, además de una rápida conversión de mano de obra especializada de la región conquistada; un tributario conforme con las nuevas normas, que además se sienta protegido ante cualquier ataque (muy comunes en la época), garantiza una relativa estabilidad social. Por otro lado, al mantenerse el libre desenvolvimiento público y privado, se estaba asegurando la continuidad de las estructuras de producción existentes, lo que facilita el acoplamiento de su sistema económico sobre el colonizado.

Pero esta mecanicidad de la aplicación del Derecho islámico no puede perdurar por mucho tiempo en un espacio que prácticamente vivió en una indetenible batalla. La respuesta militar de los musulmanes tuvo su más fuerte representante en los contingentes árabes. De esta manera, las puertas de al-Andalus tuvieron mayor afluencia de circulación africana en lugar de árabe. Esto se vio incrementado por la separación del Califato de Córdoba de Bagdad.

La arabización de España comenzó a alejarse cada vez más, acercándose la Península a una africanización más real. Aunque el hecho de las oleadas africanas hubieran sido islamizadas por los árabes, no debe olvidarse de la fortaleza tribal que les caracterizaba, lo que realizaba aún más su valoración de la cultura propia y de su identidad. Además, su presencia en el al-Andalus fue requerida con fines bélicos, lo que solidificó su carácter homogenizante y conquistador.

Pero la cristiandad no reparó en qué o quién tenía enfrente. Su expansión fue en términos de apropiación de territorios y repoblamiento. Y esa fuerza sería el carácter unitario de la empresa reconquistadora, agrupando a varios reinos bajo el mismo interés. En este proceso puede identificarse la formación de la "identidad española"; la Reconquista coexistió con la diversidad del pueblo español en un mismo espacio y tiempo, y esa convivencia fue formándolos en conjunto, como cumplimiento de una misma función. El fenómeno de la expansión en términos bélicos y victoriosos, impulsó la rápida formación de una conciencia cristiana colectiva, uniendo a los pobladores de los reinos peninsulares en un mismo criterio ideológico.

El cristianismo en España no estuvo desconectado de la cristiandad europea, a pesar de vivir situaciones diferentes. La propagación de los monasterios, la construcción de universidades bajo el tronco benedictino (incluyendo la reforma cluniacense y cisterciense), la polémica mendicante, la reforma gregoriana, también tuvieron su impacto en la clerecía hispánica, que afinaba sus doctrinas con fines aplastantes. La Reconquista extenderá la intolerancia a lo que más adelante se

unirá el Santo Oficio de la Inquisición, con lo que conformará una fórmula superestatal e inmovible, caracterizando finalmente a la monarquía católica y unitaria como un ente totalitario y aniquilador. Algo muy distante de la tolerancia musulmana.

De esta manera, España se alzaría como imperio en una sola dirección: el totalitarismo político-social. Un buen método para controlar las diferencias confesionales y regionales, pero no una solución. Su carácter aplastante y fanático podría acercarse más a las estructuras de los pueblos de Oriente, aunque en el caso español, el ingrediente político-militar sobrepasa cualquier análogo. En este sentido, la Iglesia abandona su dimensión profética, para fortalecer su posición teórica y práctica.

La Inquisición no fue solamente el brazo armado de la Iglesia, fue también un recurso de alta calidad para poder financiar la logística de la Reconquista. Además del empleo secreto de martirios y torturas que comprobaban la ortodoxia cristiana, se confiscaban los bienes de los herejes, que no por obra de la casualidad eran buscados entre los conversos burgueses de gran poder monetario. Los inquisidores que viajaban por el territorio disponían de alojamiento gratis y no pagaban impuestos, resultando sumamente económicos a la Corona. Tampoco fue casualidad que el primer Auto de Fe se celebrara en Sevilla, residencia de una de las más ricas comunidades judías.

Si se piensa en que no fue prudente el haber diezariado a un sector de la población que contribuía al próspero desarrollo de la Corona, quizás desde el punto de vista económico eso sea cierto. Pero la reina Isabel (quien

instaló legalmente el Santo Oficio) se había ganado el apoyo de las masas populares, quienes odiaban a los enriquecidos conversos judíos y les acusaban de haber robado la riqueza de Castilla. Además eran asociados con la nobleza, por lo que la animadversión de las clases bajas se veía incrementada. Pero la reina no necesitaba de tanto resentimiento para esa empresa, su odio se apoyaba en sus ideas de pureza racial y en su fanatismo, lo que se extendió a las prácticas inquisitoriales que llegaron a impresionar, incluso, al mismo Papa.(1)

La Reconquista y el repoblamiento de al-Andalus habían arrojado, en efecto, como resultado inmediato, la convivencia de tres órdenes confesionales: cristianos judíos y musulmanes. Esta diversificación de la base étnica y religiosa de la población de los reinos cristianos, dificultaba el dominio y control social. Cabe preguntarse si hubiera sido posible elaborar leyes aceptables y compatibles con lo ganaderos y militares castellanos, con los navegantes catábricos y andaluces, con los burgueses catalanes y los judíos sevillanos, con los artesanos musulmanes y campesinos aragoneses; en fin, con cristianos y judíos o cristianos y musulmanes. Probablemente la respuesta

de la Corona Católica fue el suponer una unidad religiosa, y era lógico: la relativa tolerancia a la convivencia en un mismo espacio era cosa de la Alta Edad Media. El expansionismo tocaba a la puerta y no esperaba a que lo invitaran a pasar; el nacimiento del imperio calmaría la sed de victoria cristiana y ahogaría su estructura social en inconsolables conflictos. El odio a judíos, musulmanes y conversos, desbordado en el siglo XV, se extendería en los próximos siglos, basado en la desconfianza que ellos inspiraban a los reyes, a quienes no les importó dar la espalda a sus necesidades económicas e intelectuales para perseguirles sin descanso.

Así se logró un profundo desmembramiento de la unidad cultural, al tiempo que se desestructuraban las posibilidades de una integración en la identidad que, fragmentada y débil, no contaría con suficiente fuerza homogeneizante ni siquiera entre los propios cristianos. La producción cultural de la Península no sería patrimonio español, sino propiedad de cada grupo. La subversión intelectual sería el común denominador de los pensadores perseguidos.

A todo esto, los regionalismos de

(1) "En junio de 1490, un tal Benito García, cristiano desde hacía treinta y cinco años, fue detenido en Astorga cuando volvía de una peregrinación a Santiago. Se le encontró una hostia consagrada en su equipaje. En los seis días que duró la tortura dió los nombres de cinco conversos y dos judíos que habían participado con él en el 'asesinato ritual de un niño cristiano'. 'Confesó' que mediante el uso mágico del corazón del niño y de la hostia consagrada, intentaban provocar la muerte por ataques de locura de todos los cristianos, para así poder apoderarse los judíos de sus bienes. No se había informado de la desaparición de ningún niño en el pueblo de La Guardia, ni llegó a faltar, pero el inquisidor general, el fraile dominico Tomás de Torquemada, dió una gran publicidad a tales 'confesiones', y en 1491 se rendía ya culto al Santo Niño de La Guardia. (Todavía hay una ermita cerca de Ocaña, al sur de Madrid, que puede ver cualquiera)". (Jackson, 1972, p. 157).

España surgían apoyados en sus necesidades sociales, las cuales no encontraban respaldo político posible. Cada división geopolítica implicaba una subdivisión cultural, con lo que la integración de la identidad se alejaba cada vez más. Si bien la cristiandad se alzó con la victoria en la península, muchos de sus adeptos eran conversos por conveniencia, y su personalidad intima difícilmente podría doblarse por completo.

La imposibilidad de la unidad nacional, en términos socioculturales, fue el resultado prevaleciente, el verdadero ganador... o el último sobreviviente. La unidad confesional, aunque por obligación, hizo suponer al menos que el dominio de la Península lograría cierta estabilidad social, conformándose con una pseudointegración se transformó en una integración forzada, arrojando finalmente, más de una pseudoidentidad, una identidad desmembrada, que rompió (y quizás para siempre) la unidad sociocultural, y con ella, la posibilidad de la unidad nacional.

La presencia de los reinos cristianos peninsulares en América puede encontrar gran parte de sus causas en esa historia de ocho siglos que le antecede. Así como también la historia de los musulmanes peninsulares puede extenderse en varias direcciones posteriormente a su expulsión de España. Y una de ellas se encaminó hacia el Nuevo Continente. La migración islámica de la Península Ibérica fue deliberadamente planificada por los Reyes

Católicos, puesta en práctica por la inquisición y por muchos otros elementos represores de la época.

Lo musulmán llegó a América por muchas vías, no sólo la española. Recuerdese la islamización de África, el traslado y esclavización de sus habitantes a las colonias americanas de Europa. Pero lo español-cristiano que llegó, no puede divorciarse de su compañero de proceso y sitio. Entonces, intentar separa uno del otro sería ignorar su realidad histórica. Así como también, tratar de identificar "qué" es puramente español en la historia de América o "qué" es puramente musulmán sería perder la dimensión analítica del caso. Como si se buscara una "madre española" o una "madre islámica" a aquello que tuvo su propio proceso, descendiente de aquél, pero no determinado exclusivamente por él. El entender el contenido de sus estructuras explicaría con mayor precisión todas esas relaciones.

Si pretendiéramos que los ocho siglos de presencia islámica con cuota de poder en la Península Ibérica fuesen sólo un incidente pasajero, y que España regresó, luego de ello, al camino de su historia, encaminando también al mundo, estaríamos cerrando aquí las puertas a la continuación de esta investigación.

Nada se ~~gierra~~ gierra en este punto, sólo se abrirá ~~un~~ un compás de espera para la continuación. El tema, para ello, es inagotable.

BIBLIOGRAFIA

- ARIE, RACHEL:**
1982 "España Musulmana (siglos VIII-IV)"
Editorial Labor, Barcelona.
- BARBERO, A. Y M. VIGIL:**
1974 "Sobre los orígenes sociales de la Reconquista", Editorial Ariel, Barcelona.
- BROOKS, CHRISTOPHER:**
1973 "Europa en el centro de la Edad Media", Editorial Aguilar, Liverpool.
- BROWN, NORMAN:**
1967 "Eros y thanatos. El sentido psicoanalítico de la historia", Editorial Joaquín Mortiz, México.
- CARR, CLAUDE:**
1972 "El Islam". Editorial Siglo XXI, Barcelona.
- CARRASQUE, RAMON:**
1978 "Otros siete estudios sobre España" Editorial Ariel, Barcelona.
- CASTRO, AMERICO:**
"Sobre el nombre y el quién de los españoles", Taurus Ediciones.
- CHAUVIN, PIERRE:**
1972 "La expansión europea", Editorial Labor, Barcelona.
- CHERJE, ANVAR:**
1980 "Historia de España musulmana", Ediciones Cátedra S.A., Madrid.
- CODERA, FRANCISCO D.:**
1899 "Almorávides en España", Zaragoza, Comas Hermanos.
- DAVIS, RALPH:**
1972 "La conquista del Atlántico", Editorial Siglo XXI, Barcelona.
- DEGOT, JAN:**
1972 "La Alta Edad Media", Editorial Siglo XXI, Barcelona.
- GARCIA DE CORTAZAR, JOSE ANGEL:**
"La Época Medieval", Alianza Editorial, Alfaguara, Barcelona.
- GAUTHIER-DALCHÉ, J.:**
1969 "L'histoire monétaire de l'Espagne septentrionale et centrale du IX au XII siècles", en ANUARIO DE ESTUDIOS MEDIEVALES, Instituto de Historia Medieval de España, Barcelona.
- GEORG MAIER, FRANZ:**
1972 "Las transformaciones del mundo Mediterráneo", Editorial siglo XXI, Barcelona.
- GLICK, THOMAS P.:**
1979 "Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages", Princeton University Press, New Jersey.
- GRASSOTTI, NILDA:**
1964 "Para la historia de los parias y del botín en León y Castilla", en CUADERNOS DE HISTORIA DE ESPAÑA, No XXXIX - XL, Instituto de Historia de España, Buenos Aires.
- GUNDER FRANK, ANDRE:**
1979 "La acumulación mundial, 1492 - 1789", Siglo XXI Editores, Barcelona.
- ISOLA, DELIA L.:**
1944 Nota crítica al libro de Claudio Sánchez-Albornoz "España y el Islam", en CUADERNOS DE HISTORIA DE ESPAÑA, No I y II, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.

JACKSON, GABRIEL:
1972 "Introducción a la España medieval"
Alianza Editorial, Madrid.

LE GOFF, JACQUES:
1972 "La Baja Edad Media", Editorial
Siglo XXI, Barcelona.

MARTÍN, ROBERT:
1973 "La expansión musulmana (siglos VII
al XI)", Editorial Labor, Barcelona.

MARIAS, JULIAN:
1991 "España inteligible. Razón históri-
ca de las Españas", Alianza Edi-
torial, Madrid.

PASTOR DE TOCHERI, RUTH:
1972 "Del Islam al Cristianismo. En las
fronteras de dos formaciones econó-
mico-sociales", Ediciones Peninsu-
la, Barcelona.

PIRENE, HENRY:
1933 "Historia económica y social de la
Edad Media", Fondo de Cultura Eco-
nómica, México.

POLIAKOV, LEON:
1961 "De Mahoma a los Marranos. Historia
del Antisemitismo", Muehnik Edito-
res.

RIV, MANUEL:
1985 "La Alta Edad Media", Editorial
Montesinos.

ROBINSON, MAXINE:
1960 "Islam y capitalismo", Siglo XXI E-
ditores, Buenos Aires.

ROMANO, RUGGIERO Y ALBERTO TRENTI:
1972 "Los fundamentos del mundo moderno"
Siglo XXI Editores, México.

VON GRUNERMAN. G.:
1972 "El Islam", Editorial siglo XXI,
Barcelona.

VOLP, ERICK:
1986

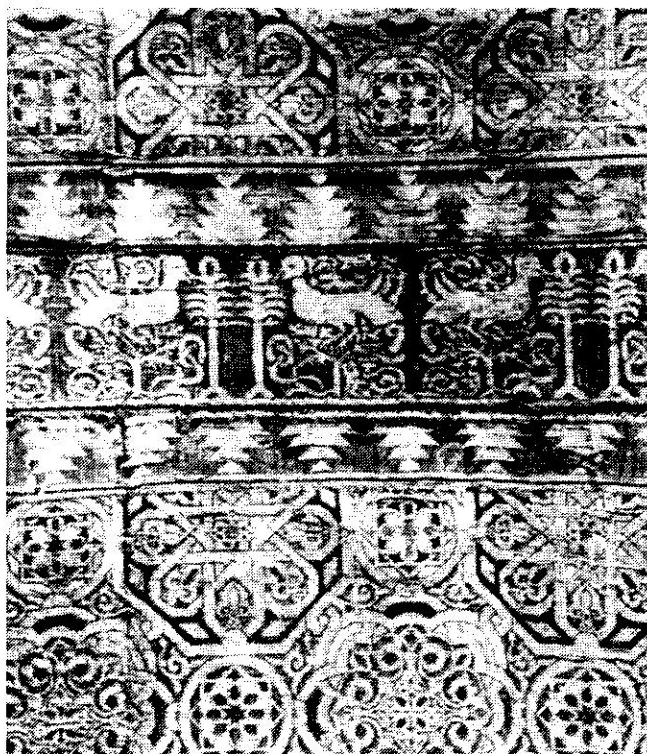
"Europa y la gente sin historia",
Fondo de Cultura Económica, México.

RESUMEN

Este estudio intenta acercarse a las interrelaciones, a las conexiones que tejieron las estructuras cristianas e islámicas, en un mismo espacio y tiempo, que a posterior significarían un problema socio-político infranqueable: la desunión y atomización como realidad de España, bajo una irreal integración nacional.

SUMMARY

This study attempts an approach to the conceptions and interrelations that intervene the structure of Christianity and Islam in the same space and time, and which were later to become an insurmountable social and political problem: the real disunity and fragmentation of Spain under a surface of unreal national integration.



Tejidos de la Epoca Nazarí. Detalles, Museo del Instituto de Valencia de Don Juan en Madrid. Rubio Julian Ma., Luis Olloa Cisneros, Emilio Camps Cazorla y Elías Serra Ráfols: "Historia de España", (Gran historia general de los pueblos hispanos). Tomo III (La baja Edad Media y la Sociedad Nacional), Barcelona, Instituto Gallach, 1970 .Pág.456.



Tipos Musulmanes de comienzos del siglo XV. Detalle del Retablo de San Miguel de Cruillos, Museo Diocesano de Girona, pintado por Luis Barrosa en 1417. Rubio Julian Ma., Luis Olloa Cisneros, Emilio Camps Cazorla y Elías Serra Ráfols: "Historia de España", (Gran historia general de los pueblos hispanos). Tomo III (La baja Edad Media y la Sociedad Nacional), Barcelona, Instituto Gallach, 1970 .Pág. 203.

BOLETIN INFORMATIVO

I. INVESTIGACION:

En el año 1991 el equipo de investigación del Museo Arqueológico ha trabajado en los proyectos siguientes (los cuales han sido financiados por el Consejo de Desarrollo Científico y Humánico de la Universidad de los Andes, Mérida; y por el Congreso Nacional de la República):

1. ARQUEOLOGIA:

1.1. Terminó la etapa "ARQUEOLOGIA DE RESCATE, CORDILLERA DE MERIDA", con las campañas arqueológicas siguientes:

A. Cementerio prehispánico de Llano Seco, Lagunillas (Mérida) (fechado en trabajos anteriores en 420 de nuestra era). Empezaron nuevamente ahí las excavaciones en el mes de julio y terminaron en enero de 1992. Colaboraron en las mismas, en julio y agosto, 22 estudiantes de la Escuela de Antropología y 3 profesores de la misma escuela (Universidad Central de Venezuela, Caracas) y un estudiante de arqueología de la Universidad de Southampton (Inglaterra). La dirección de la campaña estuvo a cargo de la Junta Directiva del Museo Histórico-Antropológico de Lagunillas y el Museo Arqueológico de la Universidad de los Andes (Mérida).

El material óseo y cultural encontrado será expuesto en el Museo de Lagunillas a fines del año 1992.

B. Terrazas habitacionales y funerarias de Escagüey (alto) (fechadas por nosotros hasta el presente entre los siglos IV y X de nuestra era): Se excavó ahí una nueva tumba, esta vez del tipo conocido en Costa Rica como "tumba de cajón" (tapizada y cubierta

de lajas de piedra), trabajo que se realizó con la ayuda de los estudiantes del Seminario "Arqueología de Campo y de Laboratorio" de la escuela de Historia (Universidad de los Andes, Mérida: mes de agosto-septiembre).

C. Se re-inició la prospección en La Pedregosa Alta, márgenes del río La Pedregosa, hacia el Páramo de los Conejos, encontrándose nuevas terrazas con muros de piedra, así como material cerámico y lítico, en superficie así como en pozos de prueba (meses de agosto y septiembre).

D. Se realizó la prospección y primer pozo de prueba en el sitio Mucujepe, Dto. Colón, Edo. Zulia (mes de septiembre).

E. Se rescató en Junio en el sitio de grutas de Mutabute, Cordillera Sur de Mérida, restos humanos momificados sin cabeza y restos de textiles; en dicho sitio trabajó también un estudiante del Seminario "Arqueología de Campo y Laboratorio" (Escuela de Historia, Universidad de los Andes, Mérida).

1.2. Se realizó un interesante trabajo en microscopía electrónica sobre fragmentos de placas líticas aladas y de textiles, bajo la dirección de Ernesto Palacios Prú (Laboratorio de Microscopía Electrónica, Universidad de los Andes, Mérida).

1.3. Se trabajó en laboratorio del museo en restauración y conservación del material arqueológico proveniente de las excavaciones de 1989 y 1990.

2. ETNOLOGIA:

A. Se siguió la recolección de información en etnobotánica, en caseríos de

la zona de Pueblo Nuevo del Sur, así como en los mercados de la ciudad de Mérida.

B. Se continuó la recolección de información en etnozootología, en caseríos del Páramo (Gavidia), en la zona de Pueblo Nuevo del Sur y en Lagunillas de Mérida, así como en 6 escuelas rurales y urbanas; se trabajó en la construcción de un modelo de las representaciones simbólicas acerca de los animales, para la zona rural merideña.

3. BIOANTROPOLOGIA:

A. Se empezó el estudio del cuerpo momificado, en laboratorio del Museo, bajo la dirección de Emily Berrizbeitia (Museo de Ciencias Naturales, y Fundación la Salle, Caracas).

B. Se realizó un muy interesante estudio de tejidos momificados bajo la dirección de E. Palacios Prú (Laboratorio de Microscopía Electrónica, Universidad de los Andes, Mérida).

4. ASISTENCIA A CONGRESOS:

A. No se pudo asistir, como estaba previsto, a los congresos "SACRED PLACES AND SITES" (Ohio) y "MEDICINA TRADICIONAL" (París), porque fueron suspendidos a causa de la Guerra del Golfo Pérsico.

B. Asistimos a la XLI CONVENCION ANUAL DE ASOVAC, Maracaibo, noviembre 1991, con cuatro ponencias para la Mesa de Antropología (IyII) y una para el symposium sobre Antropología Médica.

C. Participación con una conferencia sobre "LA MUJER Y LA MAGIA EN VENEZUELA", programa del CELARG y Monte Avila

sobre el tema de la mujer, Junio. Ccas.

II. Se trabajó en el proyecto "ESTUDIO ANTROPOLOGICO INTEGRAL, CORDILLERA ANDINA", proyecto multidisciplinario (Bio antropológico, arqueológico, etnológico, antropológico social, lingüístico) a desarrollar en 1992; es la nueva etapa de nuestra línea de investigación.

III. Fundamos, conjuntamente con colegas de la Universidad de Zulia y Universidad Central de Venezuela (Caracas) la "ASOCIACION ETNICIDAD Y RELIGION, ZONA DEL CARIBE", noviembre, Maracaibo.

IV. TESIS:

A. Terminó y fue discutida exitosamente la tesis "RESISTENCIA INDIGENA SIGLOS XVI AL XX" de Luis Bastidas.

B. Continuó la recolección de información para la tesis "ETNOHISTORIA DE MUCUTUY" (Mérida).

V. EXTENSION:

1. EXPOSICIONES:

A. Se realizaron todo el año, para los alumnos de las escuelas de Mérida y otros públicos, visitas guiadas de nuestra exposición "MERIDA PREHISPANICA, SIGLOS IV AL XVI".

B. A petición del público volvimos a instalar nuestra exposición "ECOLOGIA AMBIENTAL" en los pasillos del Museo.

C. Un numeroso público ha seguido visitando nuestra exposición geológica-paleontológica, razón por la cual no la hemos retirado.

2. MATERIAL AUDIOVISUAL: Realizamos dos videos sobre nuestro Museo y sus distintas actividades, uno de ellos con la ayuda del Departamento T.V. ULA, y otro

sobre el ritual de Santa Rita (Pueblo Nuevo del Sur), el cual es de origen indígena (posiblemente totémico).

3. Trabajamos en el proyecto "CENTROS PILOTOS DE INVESTIGACION INFORMAL", a desarrollar en 1992 para los pueblos de Timotes y Mucuchíes, con la colaboración de FUNDACITE-Mérida, lográndose ya la fundación de la "Sociedad de Amigos del Museo Arqueológico de Timotes", así como el espacio para dicho museo, el cual fue conseguido por el presidente de dicha Sociedad, en la sede de la recientemente restaurada Casa de la Cultura.

VI. CONGRESOS PARA 1992:

Tenemos noticias de los siguientes eventos, a realizarse en 1992:

1. "IV CONGRESO LATINOAMERICANO SOBRE RELIGION Y ETNICIDAD", 10 al 12 de junio, México (Escuela Nacional de Antropología, UNAM).

2. CONGRESO NACIONAL DE ANTROPOLOGIA, (Universidad de los Andes y Museo del Oro, Bogotá), 25 al 28 de julio. En la sede de dicho congreso habrá la mesa "CHIBCHAS EN AMERICA", continuación del trabajo empezado en WAC 2, Barquisimeto (1990).

3. CONGRESO LATINOAMERICANO DE PSIQUIATRIA, septiembre, Caracas.

4. IV CONGRESO NACIONAL DE SOCIOLOGOS Y ANTROPOLOGOS. Fecha y lugar no fijados todavía por el Colegio de Sociólogos y Antropólogos de Venezuela.

5. SEMINARIO SOBRE NUEVA POLITICA DE MUSEOS, UNESCO, Caracas, enero. (Preparado por la Dirección de Museos del Consejo Nacional de la Cultura).

6. Encuentro de MUSEOS DEL OCCIDENTE DE VENEZUELA, Barinas, (marzo o abril).

7. SEMINARIO INTERNACIONAL ICOM-UNESCO, Quebec, septiembre.

8. CICLO DE CONFERENCIAS "REFLEXIONES SOBRE AMERICA ANTIGUA Y CONTEMPORANEA", abril a diciembre de 1992, Museo Arqueológico, Universidad de los Andes, Mérida.

**La presente edición
se terminó de imprimir
en los Talleres Gráficos de la U.L.A.
en el mes de Julio de 1992
en Mérida - Venezuela**